S u fi sîn u 1
DOCTRINĂ, ORDINE, MAEȘTRI
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CHEVALIER, JEAN Sufismul/Jean Chevalier trad.: Marius I. Lazăr ed.: Aurelian Scrima Bucureşti: Herald, 2002 176 p, 20/13 cm – (Logos) Bibliogr.
ISBN 973 – 9453 – 72 – 4
I. Lazăr, I. Marius (trad.)
II. Scrima, Aurelian (ed.)
141.336
Jean Chévalier
LE SOUFISME
© Presses Universitaires de France
Coll. „Que sais-je?”
1984, Paris
JEAN CHEVALIER
Profesor de filosofie, fost director la UNESCO
Sufismul
DOCTRINĂ, ORDINE, MAEŞTRI
Traducere, note şi comentarii:
Marius I. Lazăr
EDITURA HERALD
Bucureşti
Realizare grafică:
Alexandru Nichita
Coperta I: *Cele mai alese vorbe ale lui Mubashshir*, miniatură siriană, sec. XIII, Biblioteca Muzeului Topkapî, Istanbul.
Tehnoredactare computerizată:
Sandu Aldea
Corectura textului:
Alexandru Donose
Avertisment
Pentru a evita repetiţiile, principalele referinţe sunt indicate pe scurt în text şi în întregime în *bibliografia* de la sfârşitul volumului. *Ortografia* numelor proprii nefiind încă în mod unanim normalizată printre islamişti, o adoptăm aici pe cea a lui Henry Corbin, din lucrarea sa *Histoire de*

la philosophie islamique, Paris, Pléiade, vol. 1 şi 3, 1974, 1979 sau, în lipsă, cea a lui Louis Massignon din *Essais sur les origines du lexigue technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968.

Cronologia aleasă este cea a calendarului cel mai răspândit, cel gregorian. Cititorul îşi va aminti totuşi că pentru musulmani calendarul începe în anul 1 al Hegirei, adică anul 622 al erei creştine, data plecării Profetului din Mekka, care îi era ostilă, la Medina, unde el se organizează. Acest calendar se socoteşte prin ani lunari (354 – 355 de zile), astfel încât intervalele numerice între cele două ere, creştină şi musulmană, variază periodic.

CAPITOLUL I

Originile sufismului

1. Sensul multiplu al cuvântului.

— Sufismul a existat cu mult înainte de a fi desemnat prin numele său. Chiar şi sub această titulatură s-au dezvoltat practici şi doctrine variate. Sufismul, mai degrabă decât sufismele, va desemna totuşi un ansamblu, unitar şi multiplu, de componente teoretice şi practice, în mod inegal repartizate în realitatea istorică a adepţilor săi sau a confreriilor, dar reunite printr-o aceeaşi orientare. Denumirea de *al soufi* apare pentru prima oară, potrivit documentelor cunoscute până astăzi, în 776: ea este atribuită unui ascet irakian. În secolul al IX-lea, termenul de *soufiyah* desemnează, la Koufah şi Bagdad, grupări de asceţi şi de mistici renumiţi pentru austeritatea lor, iar la Alexandria, în 821, un grup de „puritani" răzvrătiţi împotriva pervertirii puterii, în 980, la moscheea din Cairo, începe să funcţioneze prima catedră de învăţământ sufi; unsprezece ani mai târziu, o catedră se fondează la Bagdad.

Etimologiile variate atribuite acestor cuvinte, revelează, mai mult decât o simplă derivare filologică, trăsăturile dominante ale sufismului recunoscute de tradiţie. Cea mai probabilă dintre aceste etimologii ataşează cuvântul la radicalul arab *suf* (lână). Sufitul era

îmbrăcat cu o mantie de lână, semn exterior al sărăciei sau cel puţin al unei voinţe de detaşare. Adepţii nu vor purta, nici toţi, şi nici întotdeauna, veşmântul de lână, dar toţi cultivă detaşarea interioară pe care el o simbolizează. Unii vor adopta tunici uzate şi peticite; alţii veşminte obişnuite, urmând obiceiurile mediului lor. O anumită eleganţă orientală nu va fi totuşi exclusă: tunici preţioase şi colorate, mâneci unduitoare, pantaloni bufanţi, bastoane sculptate, etc. Dar maeştrii vor dezaproba orice exhibiţionism, mizerabil sau luxos, iar satire ironice vor flagela pe cei extravaganţi. Chiar dacă nu este deloc obligatorie, mantia de lână primeşte totuşi o importanţă sacră şi iniţia tică.

Ceremonia de iniţiere comportă, într-adevăr, impunerea mantiei (*kirqân*). Iniţiatorul se mulţumeşte câteodată să pună, preţ de o clipă, o poală a mantiei sale pe umerii, apoi pe capul postulantului. Această ţesătură de lână este considerată ca fiind transmiţătoare a emanaţiilor divine de care ea este pătrunsă. La fel, în timpul dansului ritual (*sama*), atunci când un mistic, ajungând la o contemplaţie extatică, îşi lasă mantia să cadă, se întâmplă ca participanţii să se grăbească să adune veşmântul şi să-şi împartă fragmente, considerate drept relicve impregnate cu puteri supranaturale. Vânzarea lor ar însemna, ulterior, o profanare.

O altă etimologie leagă cuvântul de termenul arab *sâfa*, *să fiva* (puritate). Interiorizându-şi detaşarea, sufitul îşi purifică dorinţele cele mai ascunse. Viaţa sa spirituală constă în a-şi clarifica toate actele până la sursa însăşi a responsabilităţii sale, adică intenţia conştiinţei. Un discipol al severului maestru din Bagdad, Jonayd, Abou Bakr Chidli (861 – 945), ducând până la extrem puritatea impusă unui mistic, spunea că sufiţii îşi merită numele „datorită unei rămăşiţe care le mai rămâne asupra lor, altminteri niciun nume nu le-ar putea fi atribuit” Termenul a fost de asemenea apropiat de purificarea alchimică (*soufiya*) a sulfului roşu.

Mai este avansată şi o a treia etimologie, ce derivă cuvântul din grecescul *sophos*, *sophia* (înţelepciune). Rezultă de aici ideea unei şcoli de înţelepciune. Este adevărat că sufismul, deşi provenind integral din credinţa musulmană, s-a dezvoltat în regiunile creştinate şi elenizate. Precum unii filosofi, asceţi şi mistici din aceste medii, tinde şi el spre cunoaştere. Dar nu orice cunoaştere! Aceea a lui Dumnezeu-unul mai presus de toate; mai mult, o cunoaştere nu doar intelectuală ci una dobândită prin detaşarea de lume, prin puritatea inimii, prin iubirea lui Dumnezeu. Cunoaştere delicioasă (*sapida scientina* = înţelepciune), impregnată cu o aşa de multă iubire încât ea conduce la unirea transformatoare a creaturii umane în Creatorul său luminos şi îndurător. Unele circumstanţe istorice îi vor constrânge pe sufiţi la un anumit esoterism; teoriile lor vor putea fi considerate ca o formă musulmană a gnosticismului, ba chiar ca un panteism. Mai rămâne ca ele să constituie şcoli de înţelepciune în Islam.

Acestea sunt cele trei caractere principale – detaşarea, purificarea, înţelepciunea – pe care semantica cuvântului sufism le sugerează. Istoria le va dezvolta în multiple modalităţi.

2. O cunoaştere prin experienţă.

— Clasificarea islamică a ştiinţelor, potrivit *Prolegomenelor* lui Ibn Khaldun (1332 – 1406), situează sufismul printre „ştiinţele tradiţionale religioase”. *Al Tasawwuf* semnifică „a profesa sufismul”. Se regăseşte aici rădăcina *swf*, care a dat sâf. Acest cuvânt este paralel lui *Tasannon*, „a profesa sunnismul” şi lui *Tashayyo*, „a profesa shî – ismul” Dar *Tasaunvuf* nu este convertibil cu nici unul dintre ceilalţi doi termeni, căci sufismul conţine sunniţi şi shî îţi, atât printre adepţii săi cei mai fervenţi cât şi printre adversarii săi cei mai hotărâţi. Totuşi, în Iran, notează Henry Corbin, termenul *Tasawwuf a* fost substituit în secolul al XVIII-lea, având în vedere o lungă perioadă de lâncezeală şi decădere, prin termenii de *irfan* (teologie

mistică) şi *orafă* (teosofi mistici).

Locul pe care *Tasawwuf* îl ocupă în clasificarea lui Ibn Khaldân este dintre cele mai semnificative: între *Kalâni1*, teologia musulmană ortodoxă clasică, şi interpretarea viselor (spuse, viziuni, imagini, emoţii, minuni), adică studiul problemelor puse de sensurile secunde ale comunicării. Acest loc intermediar oferă o imagine despre relaţiile, câteodată foarte apropiate şi cooperante, câteodată opuse şi încordate, pe care le va întreţine sufismul cu teologia ortodoxă pe de o parte, şi cu o hermeneutică esoterică pe de alta.

Situaţia delicată, şi câteodată dureroasă, a sufismului, se schiţează între cele două cercuri polare ale spiritului religios: conştiinţa şi litera tradiţionale ale Islamului şi deschiderea spre inconştientul arhetipurilor, spre sensurile secunde ale textelor sacre, spre culturile străine Islamului, dar capabile să lumineze demersul mistic, până la o profunzime universală. Sufiţii sunt „oamenii tasawwuf-ului" adică, potrivit expresiei lui Louis Gardet, a ceea ce „este o cale de experimentare a profunzimilor divine, o teologie mistică trăită" O astfel de experienţă va culmina în tăcerea unui „dincolo de discurs":

„Nu există între mine şi Dumnezeu explicaţie

Nici dovadă, nici semne pentru a mă convinge Iată cum apariţia lui Dumnezeu se răspândeşte arzând în mine, precum o perlă nestemată". (Hallâj)

Este trecerea de la starea de scufundare în materie la starea de creatură transfigurată.

Sufismul nu este aşadar primordial o speculaţie filosofico-teologică, precum *Kalâm-ul*; nicio interpretare a viselor în sens freudian; şi nicio teosofie în sensul modern. El se anunţă înainte de toate ca o experienţă interioară, un mod de viaţă şi de comportament. Atât un „pelerinaj spre profunzimi" el exprimă totodată şi o „aspiraţie spre înălţimi" Această opoziţie a termenilor marchează în realitate dublă mişcare a conştiinţelor: retragere în deşertul interior şi în solitudine, *enstază* în care prezenţa

lui Dumnezeu iluminează, şi ieşire din sine în Dumnezeu prin extaz; alternanţă atât de des comparată cu sistola şi diastola bătăilor inimii. Gândirea sufiţilor se va înţelege mai bine prin observarea vieţii lor decât prin cuvintele doctrinei, în ciuda bogăţiei, nuanţelor subtile şi poeziei pe care o conţin. Chiar şi cei mai doctrinari dintre maeştri atribuie mai multă importanţă vieţii misticului decât formulării gândirii sale.

3. O situaţie conflictuală.

— Sufismul poartă în sine, în cel mai înalt grad, tensiunea care există întotdeauna între o Lege exterioară (*Sharīʿa*), sau regulă de viaţă, şi Legea interioară (*Haqâcă*), sau Adevărul lui Dumnezeu, atestat prin viaţa misticului şi nu doar prin cuvinte şi ritualuri. Aceasta este originea distincţiei dintre exoterism şi esoterism. Legea (*Sharīʿa*) obligă la respectarea ritualurilor şi actelor de devoţiune impuse de textele sacre ale unei religii, date, în ocurenţa Coranului, de tradiţiile mergând până la Profet sau la Dumnezeu însuşi (numite *Hadâth*), şi de interpretările juriştilor şi teologilor oficiali (*ulemas*, *fuqaha*). *Haqâqa2* este Realitatea cu care misticul tinde să se unească printr-o realizare secretă şi invizibilă. Cele două sunt complementare, una făcând apel la supunere, cealaltă la iubire; una reglând viaţa exterioară, cealaltă animând viaţa contemplativă. Sufitul se găseşte adesea într-o stare ambiguă între cele două forţe: a Regulii comune şi a chemării personale.

Maeştrii sufiţi, şi în special Ghazâlî, vor elabora o teorie ce conciliază cele două tendinţe, observând că Legea este o Realitate, în sensul că ea reprezintă voinţa lui Dumnezeu, şi că Realitatea trăită este de asemenea Lege, în sensul că ea este prezenţa lui Dumnezeu prin cunoaştere şi dragoste în inima creaturii sale3. Ei vor salva astfel singularitatea vieţii mistice în ortodoxia Comunităţii tradiţionale a Islamului.

Cu toate că nu toţi sfinţii musulmani se revendică de la el, sufismul este prin antonomasie calea 12

mistică a Islamului. El reprezintă lupta spirituală (*jihâd*) care pretinde purificarea spirituală prin asceză, contemplaţie (*mushâhada*), invocarea lui Dumnezeu (*dhikr*). Întreg psihismul uman, urmând nivelurile antropologiei spirituale a epocii, se găseşte implicat în această bătălie interioară: *nafs*, funcţia animatoare a organelor corpului uman (*Sama*); *haq* sau *psyche*, cunoaşterea şi afectivitatea naturale, primul nivel de conştiinţă din inconştient; *ruh* sau *pneuma*, aptitudinea spiritului uman de a participa la spiritul divin; *sirr* sau *mens*, sufletul capabil de o dragoste unitivă cu Dumnezeu4.

Această ascensiune iniţiatică traversează un labirint de încercări care impune îndrumarea de către un ghid încercat şi, în cele mai multe cazuri, adeziunea la un grup sau la o confrerie formate sub autoritatea sa. Graţia lui Dumnezeu învăluie această mişcare pentru a se ajunge la iluminare. Aceasta este descrisă, când sub aspectul ei gnostic de cunoaştere, când sub aspectul ei erotropic de iubire, cele două convergând spre uniunea cea mai intimă cu Dumnezeu.

Această dorinţă a unei relaţii personale directe cu Dumnezeu, această hermeneutică a sensurilor secunde ale Cuvântului: simbolic, spiritual, esoteric, acest efort de a realiza în sine Cuvântul printr-un proces de identificare infiltrează, în ciuda tuturor precauţilor luate, un ferment individualist şi destabilizator în sânul Comunităţii (*umma*) Islamului. De aceea doctorii oficiali ai Legii, care se erijează în apărători fervenţi ai tradiţiei şi exercită o exigentă hegemonie asupra societăţii musulmane, îi urmăresc pe sufiţi (şi confreriile lor), considerându-i drept eretici şi trădători. Sub acest dublu cap de acuzare, ei se străduiesc să-i condamne, să-i închidă sau să-i execute prin intermediul autorităţilor civile. Ibn Arabi a denunţat cu vehemenţă aceste comportamente nedemne ale *fuqahă*, implorând să pogoare clemenţa divină asupra lor. Au existat totuşi perioade de linişte, sub autoritatea puterilor

mai tolerante şi uneori chiar devotate sufismului, în pofida dojenitoarelor împotriviri ale „tradiţionaliştilor”.

Cea mai mare parte a acestor caracteristici se întâlnesc fără îndoială şi în alte cadre socio-culturale decât cel al Islamului. Ele depăşesc într-adevăr limitele sale temporale, pentru a caracteriza o anumită atitudine spirituală. Astfel se poate vorbi de un sufism universal şi transistoric, mergând de la Socrate la Gurdjieff şi dincolo de acesta, cuprinzând pe toţi cei care ar intra în invizibilul „Colegiu al spiritelor libere şi iluminate” O astfel de extensiune i-ar înlătura sufismului importanţa sa istorică specifică şi, în cele din urmă, orice sens precis. Ambiţia noastră se limitează aici în a oferi doar o privire de ansamblu asupra sufismului istoric, care este, chiar şi considerat ca atare, atât de diversificat şi atât de bogat în probleme.

4. Ruptura cu evreii şi creştinii.

— Cu toate că se referă la religia lui Abraham şi a Profeţilor biblici, Muhammad s-a separat totuşi repede de religiile iudaică şi creştină. Ruptura cu evreii mai întâi, apoi cu creştinii, este marcată de schimbarea direcţiei de rugăciune. Până în 622, data la care Muhammad pleacă din Mekka la Medina, dată care deschide de asemenea era hegirei, rugăciunea era orientată spre Ierusalim, centrul regiunii în care se vor manifesta profeţii până la Iisus. De acum înainte, credinciosul se va întoarce spre *Ka aba* din Mekka, unde o tradiţie situează mormântul lui Abraham, părintele tuturor credincioşilor monoteişti şi, de asemenea, locul de unde ultimul profet, Muhammad, şi-a început predicarea.

Această decizie nu s-a luat fără a nu se provoca anumite tulburări, chiar printre adepţii săi. Prima sură revelată la Medina încearcă să-i liniştească: „Vor zice cei fără chibzuinţă dintre oameni: «Ce i-a întors de la *Qibla* lor pe care o avuseseră mai înainte?» Spune: «Ale lui Allāh sunt Răsăritul şi Apusul. El îi călăuzeşte pe cei care voiesc pe o cale dreaptă»… Şi nu am ales *Qibla* pe care ai avut-o

decât pentru a-l şti pe cel care-l urmează pe Profet iar *când o vont schimba* şi pe cel care se întoarce pe călcâiele sale. Şi va fi lucru greu acesta mai puţin pentru cei pe care i-a călăuzit Allāh" (2, 142 – 143) 5.

Aceste versete constată eşecul unei tentative de unificare a credinţei monoteiste, care nu va mai fi practicată de acum decât prin religii diferite, fiecare nerecunoscându-se decât pe sine însăşi ca interpretarea cea mai fidelă a unei Revelaţii ce se desfăşoară în mod lent în două mii cinci sute de ani, de la Abraham la Muhammad. Profetul se va strădui, cu toate acestea, să adune pe toţi Credincioşii în această „comunitate a liniei de mijloc", în care el va fi „martorul la întâlnirea tuturor… cu Dumnezeu, plin de bunăvoinţă şi de compasiune faţă de oameni" Din acel moment, Islamul îşi va urma calea proprie, fără a tăgădui însă pe Profeţii care l-au precedat în invocarea Dumnezeului lui Abraham, dar considerând pe Muhammad drept „pecetea profeţiei7, cel care pecetluieşte Revelaţia, punându-i un sfârşit definitiv. O nouă eră religioasă începe, care va da naştere sufismului. Şi, în mod paradoxal, pe culmea experienţei mistice, sufiţii vor restabili unitatea pierdută, proclamând supremaţia iubirii în lumina lui Dumnezeu.

5. Rădăcinile coranice.

— Un savant islamist, M. Asin Palacios, a prezentat sufismul drept un „Islam creştinat" Dar de ce nu un „creştinism islamizat"? Sau poate două versiuni ale unui aceluiaşi monoteism original, religia lui Abraham? Aceste formulări simplificatoare falsifică realitatea complexă a problemei, minimalizează înrădăcinarea coranică a sufismului şi exagerează influenţe care, chiar dacă străine Coranului, totuşi nu îl denaturează.

Una dintre originalităţile sufismului este în mod evident aceea de a fi trăit mai întâi, şi mai apoi de a fi elaborat, o hermeneutică a predicării Profetului. Mesajul coranic se asimilează în conştiinţa umană, urmând grade ce corespund diverselor niveluri de lectură. El o

penetrează mai întâi prin recitare orală: cea mai mare parte dintre musulmani, aproape 80%, nu cunosc arabă, dar într-o reculegere profundă ei ascultă şi repetă lectura Coranului recitat în arabă; alţii citesc textul fără a-l putea traduce. Coranul este considerat ca fiind prin el însuşi cuvânt însufleţitor şi eficient. Predica lui Muhammad, cu toate că avea să fie notată treptat de scribi pe materiale de ocazie şi codificată la puţin timp după moartea sa de către tovarăşii săi, s-a derulat într-un mediu al stilului oral. Transmiterea orală şi recitarea sunt o garanţie a autenticităţii permanente, căci ele păstrează această formă a stilului ritmic şi mnemotehnic, proprie comunicării verbo-motrice.

Recitatorii sunt cei care au permis stabilirea corpusului coranic primitiv, sub conducerea lui Abu Bakr (573 – 634), controlând unii prin ceilalţi perfecta concordanţă a frazelor memorate. Şi până în zilele noastre, arta sau ritualul psalmodierii Coranului este cultivată în întreg Islamul. Acest fel de „mestecare a cuvântului”, pentru a folosi o expresie a lui Marcel Jousse, va comporta la sufiţi, dincolo de respectul pentru semnificant, o apropiere de comuniune cu semnificatul. Prin ritm, repetiţie, atenţie, învăţare, meditaţie, practicarea virtuţilor, supunere faţă de norme, sensul ocupă în mod progresiv întregul suflet al recitatorului până în „intimitatea intimităţii”.

Eruditi care cunosc arabă, adesea persana, siriaca, greaca şi alte limbi, au justificat în mod savant o hermeneutică fondată pe multiplicitatea sensurilor unui aceluiaşi text: literar, istoric, etic, simbolic, mistic. Ei sunt astfel tentaţi să explice procesul de interiorizare pe care alţii îl trăiesc fără să se preocupe de analiza sa. Cele mai elevate dintre aceste sensuri se ating nu prin lingvistică, nici prin erudiţia istorică sau filosofică, nici printr-o gândire raţionalizantă, ci printr-o cunoaştere experimentală de ordin intuitiv: sensul mistic se „realizează” trăindu-l, văzându-l, dorindu-l, printr-o iubire

iluminatoare. El depăşeşte limitele tuturor categoriilor gândirii şi se comunică, dincolo de medierea imaginilor, ideilor, emoţiilor, prin „inimă” (tya/b-inima, înţeleasă ca organ al relaţiei de cunoaştere şi de iubire de Dumnezeu) 6. El cheamă şi instaurează o conaturalitate între semnificat, pe care cuvintele îl revelează şi îl ascund, şi subiect, care îl caută şi îl descoperă. Sensul apare într-o uniune fondatoare. „El vine spre tine, în măsura în care tu mergi spre el”, s-ar putea spune, precum Ibn Arabi. Comuniunea tăcută în Cuvânt predomină asupra tuturor cuvintelor, tuturor ritualurilor, tuturor regulilor scrise, fără să le conteste totuşi.

Acesta este spiritul în care sufitul se lasă pătruns de învăţătura Coranului. Să luăm, de exemplu, sura destinului (*Al qadr*):

> „*Noi am pogorât* (*Coranul*) *în noaptea* al-*Qadr*.
> *Dar de unde să ştii ce este noaptea* al-*Qadr*?!
> *Noaptea* al-*Qadr este mai bună decât o mie de luni*”.
> (97, 1 – 3)

Aceste versete misterioase vor primi nenumărate interpretări. Recitându-le şi meditând asupra lor, spiritul treaz faţă de sensul mistic îşi reaminteşte că Cuvântul există în Dumnezeu din vecii vecilor. Din Lumina infinită el coboară în noaptea conştiinţelor, care ignoră sau nu-şi recunosc originea şi scopul lor. Noaptea destinului capătă strălucire prin lumina revelaţiei. Islamul celebrează această „Noapte a destinului” împreună cu cea a ultimei „Revelaţii” în noaptea dinspre a douăzeci şi şaptea spre a douăzeci şi opta zi a Ramadamului, numărul 27 (3 x9) simbolizând perfecţiunea, plenitudinea prin excelenţă, trecerea de la întuneric la lumină, graţie desăvârşirii Revelaţiei, sfârşitului ciclului Profeţiei, pe care o reprezintă Coranul. Şi această „noapte”, în care Cuvântul coboară prin milostenie pe pământ, preţuieşte mai mult decât „o mie de luni” de căutare, de eforturi şi de luptă pentru a-l atinge, *o mie* simbolizând aici o durată nedefinită. Ea spune că Revelaţia depăşeşte puterea

omului atunci când este lăsat doar în propria lui seamă. Mai sugerează, de asemenea, că „noaptea” va dura pentru fiecare om atâta timp cât el nu-şi va fi deschis conştiinţa spre strălucirea luminii.

Întreg Coranul, chiar şi în enunţul unor norme foarte simple, se pretează la o lectură spiritualizantă. Dar câteva sure, câteva versete, reţin în special meditaţia sufitului, de exemplu, cele în care relaţia dintre Dumnezeu şi oameni capătă tonul unei invitaţii presante, nu atât de a-l asculta pe Creator, cât mai ales de a-l iubi şi de a se uni cu el în eternitate. Supunerea faţă de precepte nu este evident dată deoparte de mistici, dar ea este pătrunsă de iubire, actul material fiind ca iradiat de finalitatea sa, valorizat prin intenţie.

Printre aceste texte privilegiate, citǎm mai întâi Sura care Deschide: *fâtiha* (1):

„*... Pe Tine Te Cinstim, la Tine cerem ajutor.*

Pe drumul drept Tu fi-ne Călăuzitor

Drumul celor cu care fost-ai Tu dăruitor, nu al celor pe care Tu Te-ai mâniat, nici al rătăciţilor”.

(1, 5 – 7)

Sura Luminii: *An-nur* (24) oferă de asemenea o temă fundamentală pentru învăţătura sufită. Calea este o călătorie spre lumină, de la opacitate la transpatentă. Însăşi lumina se va colora în mod diferit prin vitraliul diversităţii umane: „Allāh este lumina cerurilor şi a pământului. Lumina Lui seamănă cu o firidă în care se află o lampă. Lampa lui este într-un vas de cristal, iar aceasta pare a fi o stea scânteietoare. Ea se aprinde de la un pom binecuvântat, un măslin nici de răsărit, nici de apus al cărui ulei aproape că luminează fără să-l fi atins focul. Lumină peste lumină!” (24, 35).

Misticii vor vedea în aceste ultime cuvinte promisiunea unei uniuni extatice. Ei vor medita de asemenea cu predilecţie la tema îndrumătorului din „Peşteră” (18, 65 – 82; 39, 22 – 23); la cei „şapte adormi ţi din Efes”, la trezirea lor din somn (18); la simbolurile

Paradisului; la pelerinajul interior şi la predispoziţiile spirituale care prevalează asupra materialităţii gesturilor rituale (22, 37); la caracterul personal al relaţiilor cu Dumnezeu (33, 37; 80, 1 – 16; 93, 1 – 8); la reciprocitatea iubirii sale (5, 54); la îngeri (35, 31 – 39); zborul nocturn al Profetului spre Ierusalim (17) şi la viziunea sa extatică:

„*La lotusul de la Capăt* (*Sidrat* al-*Muntaha*)
Lângă care se află grădina Adăpostului".
(53, 14 – 15).

Coranul este plin de aceste scânteieri capabile să însufleţească inima contemplativului. Se înţelege de acum judecata lui Henry Corbin, întâlnind aici pe Louis Massignon: „Sufismul este prin excelenţă efortul de interiorizare a Revelaţiei coranice, ruptura cu religia pur legalitară... conducând la conştiinţa că numai

Dumnezeu poate enunţa prin buzele credinciosului său, misterul unităţii sale".

6. Cadrul cultural.

— Evoluţia sentimentului religios în Islam reflectă cu necesitate culturile ţărilor în care el se răspândeşte. Deja Coranul este plin de aluzii la Biblie, la evrei şi la creştini, precum şi la idolatri. Ciclul Revelaţiei cuprinde Profeţii lui Israel (43, 57 – 65). O sură, admirabilă prin respect şi poezie, este consacrată Mariei (Maryam), Fecioară şi Mamă (19). Dacă ideea sa despre monoteism îi interzice lui Muhammad să creadă în Treime şi în divinitatea lui Iisus, el recunoaşte totuşi misiunea acestuia de trimis al lui Dumnezeu şi conceperea sa miraculoasă (4, 171 – 75). Dar Iisus nu poate fi fiul lui „Dumnezeu cel unic, Dumnezeu cel veşnic, care n-a zămislit şi n-a fost zămislit" (112, 2 – 3).

Grupurile, apoi confreriile, se vor forma mai întâi în regiunile creştinate, în care exista o abundenţă a şcolilor, clerului, mănăstirilor. Cum ar fi putut oare să le ignore? Totuşi, practicile virtuoase, căile uniunii mistice, organizările comunitare nu au nevoie să recurgă la o imitare deliberată pentru a se asemăna. Ele se orientează în mod spontan spre aceleaşi forme. Căutarea unui

aceluiaşi scop spiritual se sprijină pe o structură, un dispozitiv tehnic, o psihologie s-ar putea spune, fundamental identice, oricare ar fi diferenţele sociologice şi culturale. Adevăratele diferenţe sau asemănări sunt altundeva, în profunzimile cunoştinţelor.

A determina un joc de influenţe reciproce, de împrumuturi formale – în avantajul silit al celor mai 21 vechi atestări – prezintă maidegrabă un interes istoric decât unul psihologic şi doctrinal. Ibn Arabi nu ezită să spună că el a „întâlnit mari mistici care urmau inspiraţiile inimii lui Iisus" La rândul lor, unii autori creştini nu ezită, şi în sensul acesta M. Asin Palacios dă multe exemple, să se inspire de la maeştri sufi. Câte analogii nu se pot releva între un Sfântul Ioan al Crucii (1542 – 1591) şi un Ibn Arabi (1165 – 1241), ambii născuţi în Spania; între cântecele trubadurilor şi ale poeţilor sufi! în timpul călătoriei la Fes, în 1194, Ibn Arabi se va împrieteni de asemenea cu evreii, care îl vor iniţia în cunoaşterea Kabbalei, în mantica literelor, numerelor şi figurilor.

Cu siguranţă că nu trebuie neglijate fenomenele de interacţiune atunci când Islamul intră în contact cu culturi străine de cea a originilor sale: respingeri, adaptare, sincretism, eclectism, deviaţii sau aprofundări în înţelegerea căii. Studiul acestor schimburi interculturale ar necesita volume întregi. Când praxisul sufismului se va dubla cu o teorie, începând cu secolul al VIII-lea, pentru a culmina în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, când va dezvolta sinteze universale, îmbrăţişând cosmosul şi antroposul sub privirea lui Dumnezeu, el se va îmbogăţi cu speculaţii filosofice şi teologice. Lucrări ale gândirii greceşti, în special din Plotin, Produs, Porphyrios, erau traduse în siriacă, apoi în arabă.

Aceste traduceri au determinat o intensă activitate ştiinţifică, «filosofică, teologică, de care mişcarea mistică nu va rămâne străină. Fără a-şi modifica structura, limba arabă se îmbogăţeşte cu cuvinte 22

derivate din greacă, precum *falsafa*, pentru a

desemna filosofia musulmană elenistică7. Egiptul fiind unul dintre leagănele sufismului, nu este surprinzător că acesta a fost influenţat de Şcoala din Alexandria, cu tendinţele sale gnostice, hermetice, psihagogice, care deschideau o cale spre experienţa mistică.

Penetrând în Persia, apoi în India occidentală şi septentrională, sufismul a cunoscut de asemenea influenţa zoroastrismului şi a hinduismului. Existau versiuni din sanskrită în persană şi în arabă a unor opere explicând practica şi teoria yoga, şi în special *Yoga-Sutra* lui Patañjali. Încă de la începutul secolului al XI-lea, ele aveau să fie traduse de Biruni (m. 1048). Confreriile sufite din Asia indianizată nu vor ignora nimic din posturile, din tehnicile respiratorii, ale sincronizării respiraţiei şi ale elocuţiunii (pronunţarea unei silabe în aspiraţie şi a altora în expiraţie, etc.), din însoţirea anumitor rugăciuni cu mişcări corporale.

Toate aceste mişcări, extrem de variate, dar la fel de semnificative, provin în acelaşi timp dintr-o psihologie, dintr-o cosmologie şi dintr-un simbolism ce unesc materia şi spiritul, corpul şi psihicul, într-o aceeaşi dinamică ritmată, ca manifestări ale unei aceleiaşi energii. Este sigur că ritmica repetitivă a gesturilor şi cuvintelor, cu efectele sale psihologice de hipnoză, de halucinaţii sau extaze, era cunoscută de maeştrii sufi. Concepţia adiacentă unor astfel de practici, de origine hindusă, va fi introdusă în devoţiunea musulmană atunci când malurile Indusului au fost atinse, începând cu sec. al VIII-lea, de trupele Islamului.

Oricare ar fi fost influenţele asupra practicii şi doctrinei sale, pe care sufismul le-a suferit de-a lungul secolelor şi în diverse regiuni, el rămâne înainte de toate o experienţă interioară centrată asupra lui Dumnezeu. Şi în chiar viaţa unora dintre adepţii săi se vor vedea conturate mai bine feţele sale multiple, mai înainte de a încerca analiza experienţei, de la prolegomene până la desăvârşirea sa.

CAPITOLUL II

Expansiune: precursori şi fondatori

Trăsăturile principale ale unui sufism, unitar şi divers, se desprind, încă din primele secole ale hegirei, din viaţa însăşi a asceţilor şi misticilor musulmani. Noii voinţe de putere care se afirmă odată cu rapidele cuceriri ale Islamului, unui respect cu totul exterior al literei, cultului şi regulilor coranice, ei opun exigenţele unei transformări interioare printr-o totală convertire spirituală. Iată câteva portrete ale acestor „sfinţi” aleşi pentru influenţa lor, dintre zeci de alţii, şi despuiaţi, pe cât este de posibil, de aureola de legendă cu care hagiografii i-au gratificat. Lecţiile sufismului se dau mai întâi prin comportamentul adepţilor săi.

1. Primii mărturisitori.

— Puţin după moartea Profetului (632) se conturează singulara şi marea figură a unui Abou Dharr Ghifâri. A trăit la Damasc după 634 şi a murit în exil, întemniţat, în anul 652, la Rabadhah, aproape de Medina. El propovăduia ascetismul, postul, continenţa, retragerea spirituală într-o moschee, înţelepciunea interioară. Chiar şi în faţa puternicului Mu’awwiyah (m. 680), care va deveni primul calif umayyad, el înfiera cupiditatea bogaţilor, ipocrizia şi minciunile politicienilor, uzurparea drepturilor lui Alt la califat. Cu această morală la incidenţă socială şi politică, fondată încă în întregime pe Coran, cu această chemare la acte care să autentifice credinţa, cu exilul şi detenţia sa, Abou Dharr prefigurează deja pe viitorii maeştri sufiţi.

În acelaşi mediu şi în aceeaşi epocă, Hodhyfahibn Hosayl al Yamân (m. 657) insistă şi el asupra obligaţiilor practice ale credinţei, deşi cuceritorii îmbogăţiţi iau în derâdere preceptele coranice şi se mulţumesc să-şi proclame credinţa în Allāh. Distincţia sa între diferitele stări ale inimii va fi adesea reluată mai târziu: „inima dezgolită a credinciosului care rămâne pură precum o flacără, inima necircumcisă a necredinciosului luată în învelişul său, inima deformată a ipocritului, inima lucioasă

(sau alunecoasă) a păcătosului nestatornic”. El crede că sfârşitul timpurilor este iminent şi vede în suferinţă un semn al iubirii lui Dumnezeu. Chiar dacă nu cheamă la revoltă împotriva nedreptăţii, el o denunţă şi se desolidarizează de ea făţiş. Dar el va dori întotdeauna să salveze unitatea comunităţii musulmane.

Imrân-ibn Rosayn Khosă-i (m. 672) marchează un nou progres pe calea sufismului. Înalt funcţionar de justiţie la Basrah, el demisionează ca urmare a unei greşeli involuntare, deşi va despăgubi, de altfel, victima. Bolnav şi căzut la pat, el îşi dedică lui Dumnezeu ultimii treizeci de ani ai vieţii, pe care o petrece în resemnare şi suferinţă, în rugăciune, meditaţie şi învăţare. El se simţea vizitat de îngeri. A avut printre discipolii săi pe Hasan Basrî. Cu aceşti precursori, obţinem primele verigi ale lanţului care leagă pe sufiţi de Profet şi de tovarăşii săi.

2. Hasan Basrî, ofiţerul convertit (643 – 728).

— Prima figură care se detaşează cu claritate ca cea a unui maestru al viitorului sufism este cea a lui Hasan Basrî. S-a născut probabil la Medina, în 643, dintr-un sclav şi o servitoare. Părinţii săi şi-au însoţit stăpânii la Basrah, unde el a fost crescut. Este epoca marilor rivalităţi dintre tovarăşii Profetului pentru supremaţia califatului. În tinereţe, Basrî ştie să păstreze o atitudine de neutralitate. Între treizeci şi patruzeci de ani, el participă la războiul sfânt (*jihâd1*) în Afghanistan.

Revenit la Basrah, în 682, după ce s-a distins în lupte, Hasan Basrî este numit secretar al guvernatorului din Khorassan. El participă la organizarea acestei provincii colonizate, precum şi la cea a Farsului. Îndrăzneşte să formuleze un protest împotriva urcării la califat a fiului lui Mu’awiyah, Yasid I. De asemenea, vreme de douăzeci de ani s-a amestecat în viaţa politică. Dar revine de pe poziţiile extremiste împotriva abuzurilor puterii la o oarecare moderaţie şi refuză să se asocieze unei insurecţii. Suspectat şi căutat de poliţie, trebuie să fugă şi să se ascundă. La venirea lui Omar II, este numit cadiu

(judecător) de Basrah. Demisionează şi denunţă cu vigoare excesele politicii antisiriene a califului2.

Militar, judecător, înalt funcţionar, el a fost în acelaşi timp un ascet, un gânditor şi un orator. Doctrina politică sunnită – el fiind primul care o elaborează, pentru a încerca remedierea crizei succesiunii califilor îl conduce, stranie logică, pe calea misticismului. Comunitatea musulmană (*Ultima*) nu-şi va păstra unitatea, consideră el, decât prin supunere în faţa lui Dumnezeu, de la care vine întreaga putere şi care şi-a exprimat voinţa în Coran. Trebuie deci să te supui reprezentanţilor puterii, în măsura în care ordinele lor respectă credinţa islamică, şi indiferent care ar fi virtuţile sau viciile lor personale. El se ţine, cu fermitate, în întreaga sa viaţă, de aceste principii: nicio concesie a conştiinţei în faţa greşelii, care trebuie denunţată; dar nicio revoltă împotriva puterii susţinută de Dumnezeu şi de care trebuie să se asculte.

Această atitudine blândă şi curajoasă, complexă, deloc servilă, a fost rău înţeleasă: el a fost acuzat de oportunism şi de duplicitate, de complicitate, de rebeliune sau de servilism. Nu violenţa, spune el, este cea care va triumfa asupra nedreptăţii şi cruzimii, ci penitenţa, care va convinge pe Dumnezeu să ne elibereze de aceste rele3. „Trebuie să iubim, va spune într-un comentariu la Coran (42, 22) pe oricine se apropie de Dumnezeu, supunându-i-se” şi dacă Profetul este un model, pe care orice credincios trebuie să-l imite, aceasta se datorează tocmai faptului că el este prototipul supunerii faţă de Dumnezeu.

El exprimă îndeosebi ceea ce va fi speranţa sufită: posibilitatea de a contempla esenţa divină. Acesta a fost privilegiul lui Muhammad, în timpul ascensiunii sale nocturne; de asemenea va fi acela al aleşilor: „Dacă credincioşii s-ar gândi că în cealaltă viaţă nu-l vor vedea pe Dumnezeu, atunci inimile lor, în această lume, se vor nimici de supărare”.

Calea sa este cea a unei „meditaţii dinamice” (L. Massignon), metodă care este temelia întregii mistici:

realizarea cunoaşterii prin viaţă. Nu este suficient să ştii, trebuie să trăieşti. Cuvântul este de asemenea Acţiune. A-ţi asimila preceptele înseamnă a te asimila preceptelor. Întreaga exegeză mistică are la bază această metodă bine aplicată a meditaţiei dinamice.

Există un alt principiu al sufismului care se discerne deja la Hasan Basrî. Chiar dacă rămâne foarte fidel practicării ritualurilor de cult, el consideră că nu gestul exterior este cel care le conferă valoare ci intenţia este cea care primează: „intenţia este mai eficace decât opera" Dar ar însemna să se abuzeze de această axiomă şi să i se falsifice sensul în cazul în care s-ar neglija opera. Intenţia este importantă într-adevăr, dar, fără operă, ea este lipsită de fundament. El accentuează spiritualizarea gestului şi a literei prin această intenţionalitate cu totul interioară şi însufleţitoare. Atent la experienţa profundă a dorinţei sale, şi om al dorinţei de Dumnezeu, el atribuie lui Dumnezeu aceste cuvinte: „el Mă doreşte şi Eu îl doresc. Şi atunci când el Mă doreşte şi când Eu îl doresc, ridic vălurile dintre Mine şi el" (trad. L. Massignon).

Axa sufismului este aceasta: dorinţa de Dumnezeu. Adevăraţii spirituali au făcut din Hasan Basrî „patriarhul misticii islamice", comparându-l cu Abraham, care a fost patriarhul credinţei monoteiste.

3. Rabă a, Maria-Magdalena a Islamului (721 – 801).

— Femeie extraordinară, ale cărei câteva trăsături arzătoare ne amintesc, într-un alt registru, de Maria Magdalena a Evangheliilor. Sclavă, apoi eliberată, cântăreaţă din flaut, Rabi a pare a fi dus mai întâi viaţa unei curtezane. Nu se ştie la ce vârstă, nici sub ce influenţă, ea s-a convertit. În acest oraş, Basrah, pe care-l bucurase cu muzica, cântecele şi dansurile sale, ea a început să trăiască în rugăciune şi meditaţie, zi şi noapte. Se considera că e asistată de îngeri. Ea a compus cântece de iubire, închinate lui Dumnezeu, dar din care nu s-au mai păstrat decât câteva fragmente. Chiar şi după moartea sa, nu a încetat să fie venerată ca o sfântă. Ea este cea care

introduce în sufism cântarea iubirii divine:

„Ew Te *iubesc în două feluri de iubire, iubire (interesată) de fericirea mea.*

Şi Iubire (perfectă, dorinţa de a Te oferi aceluia) de care Tu eşti vrednic!

Cât despre această iubire a fericirii mele, e aceea că nu mă ocup

Decât să mă gândesc la Tine, şi la nimeni altcineva.

Cât despre cealaltă Iubire a (Bunătăţii tale), de care eşti vrednic.

Este (dorinţa mea) de a-ţi vedea vălurile căzute, şi de a Te vedea!

Nicio glorie pentru mine, în una sau în cealaltă (iubire) Ah, nu! *Ci slavă Ţie, pentru aceasta ca şi pentru cealaltă*”.

Acest poem despre cele două iubiri a ghidat nenumăraţi mistici şi a suscitat nesfârşite comentarii. Păcătoasa convertită rezolvă o antiteză care va deveni clasică. Dragostea pură şi dezinteresată faţă de Dumnezeu nu exclude cealaltă dragoste, cea care caută fericirea personală, o fericire deopotrivă a dăruirii 30

şi a posesiunii; dar misticul, într-atât îl iubeşte pe Dumnezeul său, încât nu găseşte expresie suficient de puternică pentru a-şi exprima iubirea, decât afirmându-şi totala renunţare pentru fiinţa iubită, uitarea totală de sine pentru a nu-l iubi decât pe Dumnezeu. „Ah! dacă moartea ar putea să-ţi spună iubirea mea, cum aş vrea să mor!”

O astfel de dispoziţie, sentimentul unui abis între infinitul iubirii simţite şi limitele iubirii exprimate, îi împingea pe câţiva mistici creştini la aceste declaraţii paradoxale, până la contradicţie: „Mai degrabă infernul decât să nu Te iubesc!” Limbajul izbucneşte sub explozia unei asemenea forte, a unei asemenea dorinţe de a se oferi. Contradicţia cuvintelor pune în evidenţă caracterul suprauman, inexplicabil, al acestei iubiri. Numai viziunea faţă în faţă, în goliciunea fără fard şi fără apretare, viziunea absorbantă a Iubitului poate satisface o asemenea

pasiune. îl iubesc pentru El-însuşi, pentru Frumuseţea şi pentru Slava Sa, şi nu pentru mine, d numai şi numai pentru El. Această lecţie a cântăreţei Rabfa va domina întreaga istorie a sufismului.

4. Dhu'l Nun, vizionarul Paradisului (796 – 856).

— Dhu'l Nun Misrî (omul cu peştele) s-a născut la Ikhmâm, în Egiptul de Sus. A fost iniţiat în mistică la Cairo, de un maestru, Să doun. A călătorit mult, în special în Siria, unde a vizitat sihăstriile, a făcut de asemenea pelerinajul la Mekka. De pretutindeni, a adunat mărturii despre sfinţi, anecdote, învăţături, sentinţe, poezii.

Este un personaj încă enigmatic. I se atribuie opuscule alchimice şi cabalistice, precum şi descifrarea hieroglifelor gravate sau pictate pe templele egiptene. Mărginindu-ne la cugetările sale, care stârneau admiraţia sufiţilor din Bagdad, descoperim în el un adept al iubirii divine. Este primul care predă despre concertul spiritual, *sama*. El descrie în termeni înflăcăraţi viziunile sale paradiziace. Bucuriile Paradisului sunt eterne: „Numai acela revine, care nu şi-a terminat drumul: niciunul dintre cei care au ajuns la uniune nu s-a întors".

El dezvoltă de asemenea, cu somptuozitate, itinerariul mistic, din etapă în etapă, din stare în stare, şi acest „Urcuş al Carmelului", avant la lettre, va rămâne un model pentru teoreticienii viitori. Totuşi, Massignon denunţă la misticul egiptean, şi nu fără motiv, „o exagerare periculoasă, iubirea bucuriei mistice pentru ea însăşi".

Acest mare poet al extazului a trebuit să facă dovadă de multă iscusinţă în faţa judecătorilor săi pentru a scăpa de condamnarea lor.

Mormântul său, la Karâfâ, este una dintre etapele acestui cerc al pelerinajelor pe care îl parcurg „martirii Dorinţei", pentru a se lăsa pătrunşi de influenţa maeştrilor sufiţi şi pentru a urca în regatul dreptăţii şi al iubirii.

5. Ibn Adham, primul mistic musulman din Iran (716 – 777).

— Focarele de viaţă mistică se înmulţeau, pe măsură

ce cuceririle se întindeau şi se consolidau. Ele au atins, în nord-estul Iranului, Khorassanul, în a doua jumătate a secolului II al hegirei. Coloniştii arabi veniţi din Irak vor aduce cu ei asceţi din Basrah. Ei au răspândit doctrine deja verificate, referitoare la meritele contemplaţiei, căinţei şi a iubirii divine. Unul dintre ei, Ibrahâm ibn Adham, este „primul mistic musulman cunoscut" al regiunii. Biografia sa rămâne foarte obscură. S-ar fi născut la Bakr, la începutul celui de-al II-lea secol al hegirei. Era un mare senior feudal. Ar fi fost iniţiat în mod direct de către misteriosul Khidr (vezi cap. IV).

Convorbiri directe cu Dumnezeu în timpul viziunilor sale, această uniune a inimii lui Dumnezeu cu inima omului, această speranţă a viziunii în care orice văl dispare, o stare mistică declarată superioară celei a Profetului, şi nu a trebuit mai mult pentru a-şi atrage trăsnetul. Ibn Adham a fost exilat în Siria, unde a şi murit. O sută cincizeci de ani mai târziu, această doctrină, propovăduită şi trăită de un Hallâj, îl va conduce pe acesta la supliciul pe cruce.

Discipolii khorassieni ai lui Ibn Adham vor dezvolta învăţătura acestuia în sensul unui abandon total şi permanent în mâinile lui Dumnezeu. Ei înclinau să nege valoarea actelor umane, a efortului, a dorinţei şi a dobândirii virtuţilor. Trebuie să se aştepte totul de la Dumnezeu, fiecare trebuie să se pună într-o stare de cerşire şi de disponibilitate faţă de El. Dusă la extrem, această doctrină a abandonului absolut risca să conducă la o anumită indiferentă morală, precum, de exemplu, în cazul pietismului spaniol şi francez de mai târziu. Menţinută într-o anumită măsură, ea a caracterizat şcoala ascetică din Khorassan.

6. Ibn Karrâm, fondator al unei ilustre confrerii spirituale (806 – 868).

— Ibn Karrâm, unul din maeştrii care au exercitat cea mai durabilă influentă, s-a născut în Sijistan, în Afghanistan, în sud-estul Khorassanului, regiune cunoscută

prin celebra staţiune din Kandahâr. Ca toţi cei care se aflau în căutarea unui maestru, el călătorea mult. Pe la vârsta de patruzeci de ani, face pelerinajul la Mekka, unde petrece cinci ani. După ce a trecut prin Ierusalim, el se întoarce în ţara sa natală, îşi vinde toate bunurile şi începe să predice. El postea, se trezea noaptea pentru a se ruga, se umilea în faţa lui Dumnezeu, medita asupra Coranului şi îşi petrecea timpul cu gânduri şi practici pioase. Spusele sale, toate pătrunse de surele coranice, nu erau o simplă repetiţie a textului sacru; ele îl prelungeau, urmând metodele interpretării esoterice, dar purtau, în acelaşi timp, amprentele experienţei sale, aveau accentul trăitului, lăsau să treacă puţin din ceea ce se numea inspiraţie particulară (*ilhâm*).

Într-o comunitate a tradiţiilor şi cutumelor păstrate în mod strict, tot ceea ce este întrucâtva singular devine repede suspect. Ibn Kharrâm este expulzat din Sijistan; ajuns în Khorassan el este închis, apoi expediat la graniţele militare ale Siriei. Revenit la Nishâpoûr, este întemniţat din nou. La capătul a opt ani, după o viaţă de temniţă petrecută în pioşenie, este eliberat de către emir. Merge la Ierusalim, unde îşi va reîncepe predicarea publică. Moare patru ani mai târziu. În jurul mormântului său, aproape de poarta spre Jéricho, discipolii săi vor construi o mănăstire, care devine leagănul ordinului cerşetor şi învăţător al *Karrâmiyah*. Ei au fondat primele colegii musulmane de învăţământ superior (*medersas*), din care vor apărea mai târziu universităţile4. Aceste şcoli au dăinuit trei secole, după care ele au fost distruse de persecuţii.

Dar de aici aveau să pornească numeroşi misionari care au islamizat populaţiile de la est de Khorassan şi Afghanistan, până la malurile Indusului.

Ibn Karrâm se dovedeşte a fi, deopotrivă, teolog scolastic şi mistic. El recurge la raţiune pentru a ordona formele de credinţă şi preceptele moralităţii, împrumută cuvinte străine de arabă şi persană, inventează cuvinte noi şi un vocabular, care va stârni mai întâi batjocura

Doctorilor, dar care pe urmă va trece în posteritate ca un vehicul precis şi preţios al cunoaşterii. Dar acest exerciţiu al inteligenţei se însoţeşte la el cu o preocupare de verificare experimentală sau, mai precis, cu voinţa de a-şi pune de acord gândirea, inima şi actele sale. Nu este suficient să crezi, să ştii, ci trebuie să aderi la această credinţă din tot sufletul, să iubeşti şi să acţionezi ca atare. Astfel fiinţa în întregul ei este unificată de tradiţia trăită. Această realizare de sine se operează sub influenţa graţiei divine, care inspiră şi penetrează toată această viaţă.

7. Mohâsibi, maestrul şcolii din Bagdad (781 – 857).

— Bagdadul avea să devină centrul misticismului sufi. Ermiţii trăiau izolaţi în colibele lor de pe colinele din împrejurimi. Centrele religioase atrăgeau spre noua capitală mistici din toate regiunile. Poeţi, compilatori de cugetări, cucernici, în ciuda divergenţelor dintre şcolile lor, făceau cunoscut sufismul în cercuri lărgite atât la curte cât şi publicului popular al moscheilor. O întreagă literatură, ba chiar „veritabile enciclopedii" se răspândeau, radiind din Irak înspre întreg Islamul.

Prima figură dominantă a acestor cercuri este cea a lui Mohâsibi („cel care se exersează în examenul de conştiinţă") – Dintr-un trib beduin, el s-a născut la Basrah, spre 781. Venit de tânăr la Bagdad, moare în această capitală în 857. Urmează învăţătura diferiţilor maeştri, mai înainte de a se converti la viaţa mistică. Cu toate că respectă tradiţiile, căutarea unei perfecţionări interioare şi folosirea conceptelor filosofice îl fac suspect. În 842, învăţătura sa este interzisă de reacţia sunnită. El lasă totuşi o importantă operă scrisă, împânzită cu citate din maeştrii săi, care altminteri ar fi rămas necunoscuţi, şi bogată în notări personale.

Una dintre lucrările sale (*Kitân al Wasâya*) debutează printr-un fel de itinerariu filosofic, redactat pe tonul unui jurnal intim, care va inspira numeroşi imitatori. El observă mai întâi că Comunitatea islamică este divizată „în aproximativ şaizeci şi şase de secte" Se recunoaşte aici

cifra care, la semiţi, semnifică indefinitul, nenumăratul. În căutarea unui ghid sigur, se întoarce spre cei a căror viaţă se acordă cel mai bine cu ideile şi regulile proclamate. Este astfel condus spre sufism.

El îşi descrie convertirea, trasând cel mai precis portret al sufiţilor din Bagdad, din această primă jumătate a secolului III al hegirei. „Iubirea lui Dumnezeu, precizează el, este pentru ei la originea credinţei lor şi a propriei lor iubiri de Dumnezeu. Viaţa lor sfântă este rodul unei iubiri care le-a precedat în existenţă. Dacă El îi atrage la Sine, împreună cu creaţia, la rândul lor îl atrag spre ei şi spre creaţie, prin această iubire care îi uneşte. Credincioşii săi trebuie aşadar să se comporte cu ceilalţi oameni precum El s-a comportat faţă de ei, cu toţii fiind antrenaţi, prin aceeaşi lege a iubirii, înspre aceeaşi unitate” S-ar credea auzite ecourile Predicii de pe Munte în aceste cuvinte ale lui Mohâsibi: „O voi, toţi martori ai mei! Pe cel care vine la voi bolnav, pentru că nu m-a găsit, vindecaţi-l; fugar, pentru că se fereşte de slujirea mea, aduceţi-l înapoi; uitător al consolărilor şi graţiilor mele, reamintiţi-le; fără îndoială, aş fi pentru voi cel mai bun vindecător, căci eu sunt blând, şi cel care este blând nu-şi ia ca slujitori decât pe cei care sunt blânzi” (tradus de L. Massignon).

El lupta împotriva viciilor pe care uimitoarele victorii le provocaseră printre conducătorii Islamului, împotriva luxului şi dezmăţului, acumulării de bogăţii şi a nedreptăţilor, a gloriei deşarte, petrecerilor şi tuturor mondenităţilor celor mari, a fastului strălucitor, cu cortegiul său ascuns de păcate. În urma acţiunii şi predicării vehemente ale lui Mohâbisi s-au reîntărit câteva interdicţii, precum interzicerea vinului şi a tuturor băuturilor alcoolice, a veşmintelor de mătase şi a reprezentărilor de fiinţe vii.

Ceea ce va confirma Mohâsibi, este acordul care trebuie căutat şi realizat dintre credinţă, raţiune şi iubire: Dumnezeu, întâiul slujit şi principiu al întregii iubiri;

inteligenţa în căutarea dorinţei şi acordându-i atenţie şi intenţie; examenul conştiinţei controlând actele cotidiene; iubirea însufleţind ritualurile. Această unitate interioară se obţine printr-o educaţie metodică şi graduală, iar Mohâsibi îi analizează etapele cu multă fineţe psihologică.

Sub impulsul constant al iubirii lui Dumnezeu, sufitul se alătură procesiunii sfinţilor care se îndreaptă spre viziunea Esenţei divine.

8. Bistâmi, sau beţia de Dumnezeu (800 – 874).

— Abu Yazid Tayfur Bistâmi este numit „superiorul", sau Bayazid; un alt Tayfur Bistâmi va primi mai târziu numele de „minor" Este primul considerat drept iniţiatorul acestui sufism iranian, pe care Louis Massignon îl vedea colorat de panteism, pentru că Bistâmi avea să spună: „Eu sunt cel care iubeşte şi cel pe care îl iubesc", părând a elimina prin aceste cuvinte distincţia dintre Creator şi creatură. La drept vorbind însă, astfel de expresii sunt obişnuite în limbaj mistic, şi ele nu implică în mod necesar panteismul.

Cu toate că a jucat un rol eminent în istoria sufismului, biografia sa rămâne cvasinecunoscută. Se pare că preda dreptul musulman până când se consacră exclusiv demersului contemplativ. Nu i se cunoaşte nici maestrul, nici comunitatea, dar el pare informat de întreaga gândire mistică. Nu a scris nimic. Discipolii săi au strâns cugetările sale, dar nu au format o şcoală decât la un secol după moartea sa. Aşadar legendele se vor înmulţi rapid; Attâr le-a grupat fără prea mult discernământ.

Bistâmi se consideră ca un fel de antiteză, în raport cu blândeţea unui Karrâm. El trece la extreme, nu este de loc omul jumătăţilor de măsură. O mărturiseşte întreaga sa carte de cugetări: „Într-atât l-am iubit pe Dumnezeu, pe cât mi-am urât eul şi într-atât am urât lumea, pe cât am iubit ascultarea de Dumnezeu" Cu o voinţă implacabilă împotriva propriei persoane, cu o luciditate tranşantă, el se decapează, se „descuamează", nu doar de întreaga mizerie, ci de tot ceea ce ar putea constitui eul său.

Creatura trebuie să se anihileze în faţa Creatorului.

Calea sa este cea a „esenţialităţii”, care merge până acolo încât să nu admită decât numai existenţa lui Dumnezeu. Se înţelege că această atitudine ar fi putut fi luată în cazul unei profesiuni de credinţă moniste: o singură fiinţă există. Dar, pentru Bistâmi, ea tinde doar să pună în relief transcendenţa absolut incomparabilă a lui Dumnezeu unic, şi nu confundarea fiinţei create cu increatul. Dimpotrivă, el afirmă prin infinitul umilinţei sale neantul creaturii şi plenitudinea Creatorului. Este un dualism, în care unul dintre termeni tinde spre zero, în vreme ce celălalt este absolut Infinit. „Dumnezeu a cercetat, spune el, toate conştiinţele din univers, şi a văzut că ele erau lipsite de El, în afară de a mea, unde El se vede în plenitudine”.

Total locuit de Dumnezeu, având conştiinţa de a nu exista decât prin El, Bistâmi va susţine afirmaţii provocatoare: „Mai mult valorează pentru tine, spune unui discipol, să mă vezi o singură dată decât să vezi pe Dumnezeu de o mie de ori!” Astfel de fraze sunt de înţeles, din punctul său de vedere. Cel care pretinde de a-l fi văzut pe Dumnezeu de o mie de ori, nu ar fi văzut niciodată decât o imagine a lui Dumnezeu construită de el însuşi; or, a-l vedea pe Bistâmi, chiar şi numai o dată, adică aşa cum el este aneantizat în Dumnezeu, înseamnă o situare cu adevărat pe calea viziunii lui Dumnezeu. Să percepi pe Dumnezeu prin această eclipsare a omului valorează, într-adevăr, de o mie de ori mai mult decât să-ţi imaginezi că L-ai văzut prin fantasmele creaţiei.

Într-atât se simţea de aneantizat în sine însuşi şi invadat de Dumnezeu încât mai afirma: „Eu sunt Stăpânul vostru suprem! Eu sunt tronul lui Dumnezeu!

Slavă Mie! Slavă Mie! Căci gloria Mea este mare!”. Se povesteşte că spuse teopatice (proferate punându-se în locul lui Dumnezeu şi punându-le pe buzele lui Dumnezeu) ieşeau din gura sa, atunci când se găsea în extaz; dar se

arăta consternat şi tulburat, când, revenit la sine, i se aduceau la cunoştinţă5.

Dacă a fost alungat din oraşul natal de mai multe ori, aceasta nu se datorează numai interjecţiilor de acest fel care îndemnau la sacrilegiu, la fanfaronadă, la nebunie, ci şi pentru că îşi atribuia o călătorie celestă (*mi-râj*) comparabilă cu ascensiunea nocturnă a Profetului6. Această viziune fulgurantă, aşa cum el ne-a descris-o, necesită o interpretare delicată şi complexă, care este imposibil de dezvoltat aici. Să spunem numai că cu cât viziunea este mai luminoasă, cu atât textul care pretinde a o traduce este mai obscur7. Căci cuvintele nu sunt decât instrumente pentru orbi, în aşteptarea iluminării sau cu funcţie pregătitoare, încercând să o evoce, Bistâmi ar fi scris: „Totul este deşertăciune”.

S-ar părea de asemenea că extazul său a prezentat un caracter prea pur intelectual. Singură iubirea realizează uniunea. Dar o iubire doar cu Dumnezeu! Cum să crezi în ea fără să nu-ţi fie teamă! Evidenta fulgerătoare a unităţii divine, de care Bistâmi a fost într-adevăr atins, nu-l condusese la această uniune, din lipsa iubirii, din lipsa credinţei în dragoste. Era prea preocupat de sine, de fiinţa sa de creatură, în care proclama neantul. Aneantizarea sa nu avea însă valoare de dar, de proiecţie spre Celălalt. Calea sa mistică ţinea mai mult de reacţia împotriva facilităţilor karrameene decât de elanul spontan al unei iubiri. El a contat pe sine pentru a se distruge, dar nu a contat îndeajuns pe Dumnezeu pentru a se construi.

Chiar dacă n-a îndrăznit să se lanseze în aventura iubirii divine, trebuie totuşi să i se facă această dreptate recunoscând că a iubit oamenii şi că, în căutarea sa, nu a fost deloc egoist. El a vrut să se roage pentru toţi oamenii, nu numai pentru coreligionarii săi musulmani. S-a rugat pentru Adam „care a vândut Prezenţa pentru o îmbucătură”; s-a rugat pentru evrei: „iartă-le lor” S-a rugat pentru toţi cei damnaţi: „Luaţi-mă pe mine pentru răscumpărarea lor!” El rămâne în istoria misticismului ca

unul dintre acei giganţi, în raport cu care, ceilalţi mistici, precum Hallâj, vor fi fericiţi să se definească.

9. Tostari, simţirea prezenţei lui Dumnezeu (818 – 896).

— Tostari îşi trage numele de la locul său de naştere, Tostar (Ahwâz), oraş din Khuzist în, în Iran, care-şi datora prosperitatea culturii trestiei de zahăr, la începutul dinastiei Abbasizilor, dar care a căzut în declin începând cu secolul al IX-lea. Aici, într-un mediu puternic islamizat şi cultivat, s-a născut Abou Muhammad Sahl ibn Tostari Râfi; în 873 el a fost exilat la Basrah, unde îşi continuă propovăduirea şi unde a murit. Ascet energic, disciplinat, instruit, el a elaborat o doctrină, mai mult morală decât speculativă, care a exercitat o mare influenţă şi care i-a atras numeroşi discipoli. Era adeptul credinţei tradiţionale a sunniţilor, aşa cum rezulta ea din Coran şi din *hadâth*. Totuşi, contrar opiniei comune, el propovăduia supravieţuirea personală a sufletului după moarte. Spre deosebire de teologii epocii sale, şi în special de Trimidhi, el nu recurge la dialectică pentru a-şi explica credinţa. Ceea ce contează în ochii săi este trăirea acesteia. Încă din prima copilărie, credinciosul trebuie să se obişnuiască să trăiască în prezenţa lui Dumnezeu.

Certitudinea prezenţei divine, în loc să antreneze un abandon pietist în faţa voinţei lui Dumnezeu, trebuie, dimpotrivă, să stimuleze efortul uman (*ijtihâd*). Chiar dacă o „atingere divină” (*hol*) este cea care îl impulsionează, omul trebuie totuşi să se conformeze normelor printr-un efort personal. Acest efort îl va pune, sub permanenta supraveghere a graţiei divine, în măsură să se perfecţioneze întotdeauna mai mult.

Acest sentiment al prezenţei lui Dumnezeu, efortul şi penitenţa care caracterizau atitudinea sa religioasă, trebuiau să conducă, în concepţia sa, la un fel de participare a esenţei divine. În timpul stărilor mistice, a viziunilor sau a revelaţiilor, extaticul trebuia să se detaşeze de imagini, cuvinte, sentimente, de sine, de proslăvirile

divine înseşi, pentru a-şi concentra atenţia doar asupra lui Dumnezeu într-un act de pură adoraţie. El nu putea să definească acest act, dar îl experimentase şi intuise într-o anumită măsură.

Mai târziu, îndeosebi odată cu Hallâj, care a fost unul din discipolii săi, această intuiţie se va concretiza într-o doctrină şi o practică a uniunii permanente cu Dumnezeu. Hallâj era în serviciul său, la Tostar, când maestrul a fost exilat la Basrah, unde el l-a urmat (873 – 875). Tradiţia sufită a păstrat de la Tostari, dintr-o disciplină ascetică şi morală strictă, savoarea efortului personal şi a penitenţei, simţirea prezenţei lui Dumnezeu, certitudinea întâietăţii experienţei mistice asupra oricărei alte cunoaşteri. Viziunea lui Dumnezeu, în ziua Judecăţii, trebuia să recompenseze pe toţi credincioşii şi Satan însuşi ar fi iertat.

10. Jonayd, fidelitatea faţă de angajamentul primordial.

— Jonayd este una dintre figurile cele mai marcante în istoria primelor secole ale sufismului. Fusese elevul celor mai mari jurisconsulţi şi teologi din Bagdad, unde moare în 911. Tot acolo a primit învăţătura mai multor maeştri sufi. Predomina la el o prudenţă întru totul umană asupra rigorilor ascetismului şi a riscurilor gândirii. Spre sfârşitul vieţii, după câteva procese răsunătoare împotriva sufiţilor, a abandonat învăţământul spiritual pentru a se concentra asupra dreptului. Era mai puţin periculos. Dar, mai înainte ca lucrurile să se strice, el a fost, vreme de optsprezece ani, maestrul principal, iniţiatorul doctrinal al lui Hallâj. Cu toate că preda la el acasă şi nu conducea o comunitate, purta roba de lână a sufiţilor. Era un om de o foarte vastă cultură, care se întindea nu doar la doctorii Islamului, ci şi la bogata literatură siriacă.

În centrul gândirii sale se plasează principiul coranic al Convenţiei (*mithâq*). Este o idee foarte complexă, care o aminteşte pe cea a Legământului, familiară în Biblie, acea a unui pact între Dumnezeu şi credincioşii săi. Dar pactul

se aprofundează aici în sensul unei predestinări eterne şi, în replică, a unui angajament personal. Această doctrină se va regăsi în toată istoria sufismului. Ea se înrădăcinează în câteva versete, de un stil simbolic şi destul de obscur din Coran (7, 172; 57, 8). Acest *mithâq* (convenţie, pact primordial) se prezintă „în ochii misticilor", spune G.

C. Anawati, „ca o declaraţie de dragoste anticipată făcută lui Dumnezeu, de către cei dintâi din rasa adamică în numele nostru, al tuturor. Pentru a regăsi în noi această acceptare a voinţei divine, trebuie o muncă profundă de purificare, o detaşare de facultăţile noastre, cu scopul de a atinge *anihilarea* (*fana*) *în Cel la care ne gândim*.

Această stare finală a transfigurării noastre reprezintă pentru Jonayd *reîntoarcerea la originea noastră*, accesul la viaţa primordială în care iubirea produce *prin permutare cu calităţile iubitorului o penetrare a calităţilor Iubitului*" întreaga asceză vizează deci să îndepărteze ceea ce ar deturna de la această fidelitate faţă de angajamentul primordial, singura capabilă să răspundă iubirii Creatorului şi să conducă la această cunoaştere iubitoare a lui Dumnezeu, care este scopul întregii existenţe. Individul trebuie să aneantizeze ceea ce îl va distinge de ideea eternă concepută de Dumnezeu în ziua Convenţiei pentru fiecare din cei predestinaţi. Dureroasă şi drastică doctrină, care va plana asupra întregii gândiri sufite. Ea va inspira vieţi de mortificări fizice, morale, mentale, o „aneantizare graduală şi metodică", până la identificarea cu ideea divină primordială.

Se ghiceşte ce putea să declanşeze o astfel de învăţătură la un tânăr de douăzeci de ani precum Hallâj, pasionat, pătruns de credinţă şi înălţat prin iubire. „Cel viu, spunea adesea Jonayd, este cel a cărui viaţă se bazează pe cea a Creatorului său, nu cel la care ea se bazează pe subzistenţa formei sale corporale; aşa încât realitatea vieţii înseamnă moartea sa, de vreme ce moartea sa înseamnă accesul la nivelul vieţii primordiale" (traducere de L. Massignon). O astfel de interpretare a

Coranului îndeamnă la a nu mai căuta realizarea de sine decât în identificarea cu ideea divină, care trece prin moartea fizică, aşteptând învierea.

La toţi sufiţii se va regăsi doctrina şi exigenţa anihilării (*fană*) *8*. De la consimţirea faţă de voinţa divină (Convenţie) la aneantizarea eului (*fana*), de la epuizarea stării de creatură până la transfigurarea în eternitatea divină, iată care este itinerariul mistic propus de Jonayd. Unul din discipolii săi, Ăbou Bakr Chibli (861 – 945), proclamă că „aneantizarea" sa în Dumnezeu îl făcea liber:

„Clipa mea s-a eternizat. Tu ni-ai nimicit în Tine. Am devenit eliberat de toate".

11. Hallâj, martirul torturat (858 – 922).

— Această figură, dintre cele mai eminente ale istoriei spirituale a umanităţii, a stârnit numeroase discuţii. Mistic pur sau renegat şi revoluţionar? Apărător statornic al credinţei sale şi a uniunii sale cu Dumnezeu, până la tortură şi moarte, n-a fost el oare numit „Christosul Islamului"? Ca în cazul majorităţii sufiţilor, viaţa sa are o însemnătate tot atât de mare ca şi spusele sale. Abd Allāh al Hasayn Ibn Mansour, supranumit mai târziu „dărăcitorul", al-Hallâj, s-a născut în Iran, către anul 858, dintr-o familie de origine arabă, stabilită în Fars ca urmare a cuceririlor. Vine cu ea în Irak şi, la şaisprezece ani, îşi începe iniţierea în sufism la şcoala lui Tostari (818 – 896). Doi ani mai târziu îl găsim în Bagdad, capitală efervescentă, focar de conflicte politice şi religioase, în special între sunniţi (tradiţionalişti, partizani ai însoţitorilor Profetului) şi şi îţi (partizani ai lui Alt, ginerele lui Muhammad, şi ai descendenţei sale). El se roagă, meditează, de preferinţă într-un cimitir, urmează şcoala diferiţilor maeştri şi primeşte la douăzeci de ani investitura din mâinile lui Jonayd, pe lângă care va rămâne optsprezece ani. împreună cu soţia şi probabil, cu primul său copil, el face, spre 895, pelerinajul ritual la Mekka, unde se dedică unei riguroase asceze.

Un an mai târziu, revine la Bagdad, în preajma lui

Jonayd. Între ei apare un dezacord ca urmare a unei discuţii asupra graţiei şi virtuţii al căror concurs îi apare discipolului ca indispensabil. Maestrul îl acuză de înfumurare. Se despart. Hallâj pleacă la Tostâr unde studiază, se roagă şi meditează vreme de doi ani. Rupe relaţiile cu mediile sufite, care nu-l înţeleg şi îi critică gândirea şi acţiunile. El începe atunci să predice direct mulţimilor, cu un succes tot mai mare. Dar trebuie să plece de acolo şi, vreme de cinci ani, parcurge ca misionar Iranul, de la nord la sud. Viziunea sa clarvăzătoare a inimii auditorilor săi îi aduce renumele, care va trece în posteritate, de „dărăcitor al conştiinţelor", al-Hallâj.

Este suspectat de înţelegere secretă cu mişcări de disidenţă, deopotrivă heterodoxe, revoluţionare şi raţionaliste, precum, de exemplu, qarmaţii9. El se va apăra întotdeauna împotriva acestor confuzii. Sub similitudinile verbale ale discursurilor de eliberare, ceea ce preconizează el de fapt este iubirea lui Dumnezeu, până la extazul transfigurator. Calea mistică pe care o indică auditorilor săi cuprinde toate practicile tradiţionale ale căinţei, penitenţei, rugăciunii, dar cu tot elanul sincer al inimii şi cu îndepărtarea de această lume a iluziilor. El descrie perspectivele eshatologice, care susţin aşteptarea acelei „lumini strălucitoare" promise de Dumnezeu celor care răspund iubirii sale. El nu-şi foloseşte darurile de taumaturg decât pentru a-şi acredita misiunea. Continuă să studieze, să se instruiască, să scrie; nu se abate niciodată de la austeritatea cea mai strictă, nici de la sentimentul prezenţei lui Dumnezeu în sine însuşi, în care el tinde să-şi resoarbă propria sa fiinţă.

Îşi petrece anii ’902 – 903 la Bagdad, împreună cu soţia şi cu cei doi fii. Prietenii şi discipolii care se reuniseră în număr mare în jurul său, se îndepărtează discret, neliniştiţi de agitaţiile şi ameninţările ce se arătau la orizont. El face un al doilea pelerinaj la Mekka. După reîntoarcerea sa, rămâne puţin la Bagdad şi pleacă să-şi predice credinţa în Iran, Turkestan, Kaşmir, în China de

Sud-Vest. Renumele său nu încetează să crească şi, tot atât, suspiciunea. Simte nevoia – pentru a-şi garanta misiunea, pentru a o verifica chiar în locurile în care Profetul şi-a început-o pe a sa? – de a se duce pentru a treia oară la Mekka. Aici va petrece doi ani, în rugăciune şi în lipsuri. Conduita sa impresionează pe toţi cei de faţă. El adresează pelerinilor adunaţi o încurajare în formă de rugăciune, în care se afirmă credinţa cea mai ortodoxă în transcendenta divină, dar şi arzătoarea dorinţă de uniune mistică:

„Împărat glorios, Te ştiu transcendent deasupra tuturor conceptelor

O Dumnezeul meu, mă ştii neputincios să-ţi ofer actul de graţie care-ţi trebuie.

Vino deci în mine, mulţumeşte-Te pe Tine Iată adevăratul act de graţie Singurul care există”.

Revine la Bagdad, transformat prin inexprimabila experienţă a extazului. Vorbeşte ca şi cum era Dumnezeu însuşi, într-atât sunt de identificaţi unul cu celălalt10. Anturajul său este tulburat. Atunci plângerile se înmulţesc, vin din toate părţile. Politicienii îi reproşează că se comportă ca un agitator, doctorii Legii că el confundă umanul cu divinul, ceilalţi sufiţi că a rupt regula „secretului”, divulgând fără discernământ secretele extazului.

Autorităţile încep prin a inculpa şi întemniţa pe rarii discipoli rămaşi fideli; unul dintre ei este executat. împotriva sa se deschide un proces, în 910, în care se ivesc nonsensurile, partajările, falsele mărturii ale acuzatorilor. Întemniţat, evadează şi, vreme de trei ani, duce o viaţă rătăcitoare şi clandestină. Este descoperit şi adus la Bagdad, în 913, unde rămâne încarcerat până la moartea sa în 922. Această moarte, relatată de fiul său cel mai mic, este una dintre cele mai emoţionante din istorie, este comparabilă cu cea a lui Socrate şi a lui Christos. El este condus spre piaţa publică, călăii îi taie mâinile şi picioarele, îl biciuiesc cu cinci sute de lovituri de bici; este

pus în cruce şi martorii îl aud zicând:

„O, *Dumnezeul meu, vreau să intru în sălaşul dorinţelor mele şi să contemplu aici minunile Tale*!”

În dimineaţa următoare are loc coborârea de pe cruce. El mai trăieşte încă şi strigă cu ultimele forţe: „Ceea ce vrea extaticul este Unicul, cel singur cu Sine” 11. După aceste cuvinte, este decapitat, corpul său e rulat într-o împletitură, stropit cu petrol, ars şi cenuşa sa, din vârful unei coline, este risipită în vânt. Capul este expus, impus de vârful unei lănci, pe un pod peste Tigru, timp de două zile. O nouă figură a unui Drept persecutat, cu o inimă cuprinsă de o dragoste infinită, despre care Jalaluddin Rumi, cel mai mare dintre poeţii mistici ai sufismului, va spune: „De fiecare dată când un judecător pronunţă o sentinţă nedreaptă, există un Hallâj care moare pe spânzurătoare”.

Astfel, la mijlocul celui de-al III-lea secol al hegirei, componentele esenţiale ale sufismului s-au manifestat, în grade diferite, în vieţile primilor sfinţi ai Islamului, în ansamblul doctrinelor, în itinerariile spre extaz, în povestirile hagiografice. După persecuţii neîndurătoare, sufismul va cunoaşte o perioadă de retragere. Dar forţa nestăvilită a misticismului, în ciuda tuturor piedicilor, nu va fi înfrântă. Ea va ieşi din umbră în sec. al XII-lea şi al XIII-lea, cu o asemenea splendoare încât această perioadă va putea fi calificată drept „vârsta de aur” a misticismului musulman. Se constituie marile sinteze doctrinale, amplificate de aporturile cadrului cultural, înglobând omul, Cosmosul şi pe Dumnezeu într-o viziune de ansamblu, orientate spre iluminare şi experienţă interioară, dominate de exemplul eroic şi de sublimele cugetări ale unui Hallâj. Misticul torturat în Bagdad poate fi considerat, fie ca apogeul acestei primei perioade, fie ca lumina care va străluci peste întreg viitorul sufismului.

CAPITOLUL III

Strălucire: Vârsta de aur (sec. al XII-lea şi al XIII-lea)

Dacă s-ar dori să se scrie o istorie completă a

sufismului, ar trebui să se parcurgă toată literatura arabă, persană şi turcă, şi fără a se uita tradiţiile africane. Nu putem decât să schiţăm aici câteva personaje dintre cele mai prestigioase, la care conflictele interne provocate de relaţiile misticismului cu filosofia, nu mai puţin decât cu autorităţile civile şi religioase, oscilează între înfruntare şi toleranţă. Aceşti mari maeştri nu sunt poate toţi eroi, înţelepţi şi sfinţi, dar fiecare, în felul său, reprezintă o culme. Şi cu cât regret nu lăsăm în umbră multe alte spirite, atât de asemănătoare şi atât de diferite, care au ştiut să trăiască şi să cânte iubirea divină!

1. Conflictul şi simbioza culturilor.

— Prima confruntare sistematică a sufismului cu gândirea greacă începe fără îndoială cu Farabi (872 – 950). Stăpânind arabă, persana şi turca – şaptezeci de limbi, se spune –, 50

el cunoaşte toate ştiinţele, inclusiv muzica, şi operele traduse în arabă din Aristotel, Platon, Plotin, Produs, amestecate puţin sub acelaşi cuvânt, cel de „filosofie” El duce viaţa unui sufit, pios şi studios, retras din lume, participând la concerte religioase. Devoţiunea sa s-ar fi ridicat până la extazul mistic. Dar cunoaşterea limbajului filosofic îl incită să distingă uniunea foarte intimă cu Dumnezeu (*ittisâl*) de fuziunea unitivă (*ittihâdy*, care părea să identifice creatura cu Increatul. El evită astfel efuziunile teopatice ale unui Bistami şi ale unui Hallâj, de genul „eu sunt adevărul”, care au fost unul dintre motivele condamnării misticilor.

La fel, el împrumută de la Aristotel, fără îndoială prin intermediul lui Alexandru din Aphrodisia, teoria sa despre intelectul agent, unic şi identificabil cu lumina divină eternă, pe care îl compară cu un soare, acţionând asupra intelectului omului, comparat cu ochiul, pentru a-i da vederea şi înţelegerea. Potrivit formulării sale, care va deveni celebră, intelectul agent este „donatorul formelor” 2. El împrumută de la Platon ideea Cetăţii perfecte, plasând-o nu sub egida raţiunii, ci a supunerii faţă de

Dumnezeu prin iubire, a lui Dumnezeu reprezentat pe pământ de Imam, profet şi legislator, şi concepând-o pe măsura umanităţii, a tuturor oamenilor, fără discriminarea nimănui, formând o comunitate unică (*pikountene*), în care toate diferenţele s-ar respecta reciproc, de vreme ce ele ar converge prin căile lor proprii spre un acelaşi scop. Sunniţii nu vor aprecia câtuşi de puţin acest vis frumos şi el trebuie să părăsească Bagdadul plecând în Egipt, apoi în Damasc, unde moare, în vârstă de şaptezeci şi opt de ani.

Primul mistic care ia în considerare filosofia, nu cu intenţia de a justifica credinţa musulmană în faţa raţiunii, cum făceau teologii Kalamului, ci cu aceea de a lămuri inteligenţa asupra procesului mistic de sanctificare personală şi colectivă, Farabi marchează o turnură decisivă în istoria sufismului.

Ibn Sâna sau Avicenna (980 – 1037) va urma acest tip de cercetare. În afara operelor lui Farabi, din care, anumite pasaje le va şti pe dinafară, el studiază toate ştiinţele timpului său, geometria, fizica, medicina, dreptul şi filosofia, stimulat de savanţii vizitatori pe care-i primeşte tatăl său, prefect de district în regiunea Boukhara. Când întâlneşte o problemă intelectuală insurmontabilă, îi va căuta soluţia rugându-se într-o moschee. Cunoştinţele sale îi permit să vindece bolnavii şi să redacteze, la douăzeci şi unu de ani, una dintre primele enciclopedii ştiinţifice. După moartea tatălui său, trece în serviciul şahului ca jurist, apoi în cel al diverşilor alţi prinţi. Călătoreşte astfel vreme de doisprezece ani, ostil fanatismului şi intoleranţei, care opuneau diversele tendinţe ale Islamului. În cursul unei expediţii militare în regiunea Hamadan, moare din cauza unui tratament prea puternic, pe care-l luase pentru tratarea unei dizenterii.

În ciuda acestei vieţi agitate, compune numeroase lucrări (în arabă şi persană), o sută treizeci şi una autentice, se spune, dar din care multe, pierdute, nu mai sunt cunoscute decât prin titlurile lor. Ele evidenţiază o evoluţie spre gândirea mistică. „Prinţul medicilor” devine

„cel mai mare filosof al Evului Mediu oriental”, împăcând credinţa şi raţiunea, însăşi viaţa sa, agitată şi reflexivă, îi demonstra posibilitatea. Dar simplul fapt de a arăta că articolele şi preceptele credinţei musulmane erau raţionalizabile părea să le diminueze caracterul revelat de Dumnezeu şi, în consecinţă, cel răspunzător de o astfel de reducere devenea suspect de erezie şi de blasfemie.

Deşi se pare că nu a făcut parte şi nici nu a fondat vreo confrerie religioasă, comportamentul său pare a fi cel al unui sufit, şi mulţi sufiţi, dintre cei mai mari, precum Sohrawardi şi Ibn Arabi nu contenesc să se refere la lucrările sale. Analiza pe care o face experienţei mistice o aseamănă mai degrabă unei contemplaţii intelectuale, după exemplul unui Plotin, mai puţin în „Povestirile mistice”, precum *Veghetorul şi pasărea* în care dezvoltă tema *Călătoriei spre un Orient mistic*. Acest Orient3 este înţeles nu în sensul geografic, ci ca şi un focar al Luminii spirituale, Dumnezeu însuşi, spre care misticul se îndreaptă pentru a cunoaşte Iluminarea, pe calea ascezei, studiului, rugăciunii, meditaţiei. Epopeea mistică a căutării Luminii evocă pe cea a lui Parsifal în căutarea Sfântului Graal. Acelaşi limbaj simbolic face din Occident locul tenebrelor, al violenţei, al distrugerii, al asfinţitului şi morţii.

Chiar dacă nu a trăit el însuşi experienţa mistică a anihilării în Dumnezeu (*fana*), atât de dragă sufiţilor, Avicenna le cunoaşte mărturisirile şi consideră, odată cu ei, că „oricine percepe o urmă din această frumuseţe (lumina divină), să-şi fixeze pentru totdeauna contemplaţia asupra ei; şi niciodată, nici măcar pentru o clipire, să nu se lase distras de la ea” (traducere de H. Corbin). Este exodul definitiv al Occidentului spre Orient. Limbajul simbolic al lui Avicenna, în povestirile sale mistice, prezintă aventura umană ca o dramaturgie grandioasă în care sufletul, cosmosul şi Dumnezeu tind să se manifeste în viziunea unei comune „heliofanii”.

Abu Hamid Ghazâli (1058 – 1111) conferă vieţii

mistice o orientare mai degrabă etică şi ascetică decât gnostică şi contemplativă. El îndepărtează astfel de sufism bănuiala de heterodoxie. Născut în nordul Iranului, aproape de Tuş, el moare în oraşul său natal, la cincizeci şi trei de ani, înconjurat de discipoli fervenţi şi de o admiraţie unanimă. O epocă tulbure caracterizează regiunea pe vremea sa: secte puternice precum cele ale Asasinilor4 şi ale Yesidiţilor – adoratori ai diavolului, fac să domnească teroarea. Ierusalimul cade în mâinile cruciaţilor în 1099. Nu va fi deci de mirare că de acum înainte critica sa se adresează atât creştinilor cât şi musulmanilor care îşi trădează credinţa. Studiază dreptul, filosofia, teologia, dar în acelaşi timp se iniţiază în mistică, sub conducerea unui unchi renumit. La douăzeci şi opt de ani, primeşte un post pe lângă fondatorul Universităţii din Bagdad, unde, la treizeci şi patru de ani, este numit profesor. Foarte instruit, critic şi neliniştit trece, după împlinirea vârstei de douăzeci de ani, printr-o gravă criză intelectuală. Nesatisfăcut de argumentele de autoritate, ajunge să se îndoiască, de asemenea, şi în ceea ce priveşte senzaţiile şi raţiunea.

El va mărturisi în autobiografia sa5, scrisă spre cincizeci de ani: „Încă din tinereţe, m-am repezit fără teamă în marea tumultuoasă şi profundă (a cunoaşterii).

Am pătruns în tenebre, am scotocit tot întunericul, am cercetat dogmele fiecărei părţi şi am descoperit căile secrete ale fiecărei secte, ca să ştiu cine avea dreptate… Am fost întotdeauna însetat de înţelegerea realităţii…” (tradus de T. Sabbagh). Brusc, o iluminare, pe care a atribuit-o lui Dumnezeu, îl va scoate dintr-un scepticism care l-a dus până la depresie: „… nu dovezi sau cuvinte, ci o lumină pe care El a pus-o în inima mea” De acum înainte, nu va înceta să evoce cu ardoare această „Lumină a luminii, Frumuseţe supremă”, apoi emanaţia Fiinţelor începând de la Prima Inteligenţă, ea însăşi emanată din Unul aşa cum lumina vine de la soare. În plus, nu va ezita să recurgă la „sensul simbolismului, la sensul unei

corespondenţe între lumea sensibilă şi lumea spirituală, la rolul armonizator al muzicii” (Anawati).

Fortificat de această lumină interioară, care îi luminează deopotrivă credinţa şi raţiunea, el supune examenului pe „căutătorii de adevăr”, pe care îi clasează în patru categorii: teologi, filosofi, esoterişti (bâtinieni), sufiţi. Teologii, închişi în interiorul tradiţiilor lor formaliste şi legaliste, sufocă conştiinţele în loc să le facă să progreseze. Filosofii erijează în sisteme contradictorii propriilor lor subiectivităţi. Esoteriştii înlocuiesc autoritatea unei tradiţii teologice cu autoritatea unui Imam ascuns sau a unei tradiţii secrete, care reprezintă Revelaţia lui Dumnezeu; ei fac să decadă simbolurile în misterioase alegorii, semănate cu confuzii din cele mai subiective. Odată cu cazul lor se ridică problema fundamentală a hermeneuticii. El va găsi răspunsul în sufism. Prin „experienţa vieţii interioare, prin transformarea caracterului”, spiritul poate atinge realitatea, poate fi el însuşi adevăr.

Spirit critic întotdeauna treaz, el respinge deviaţiile intelectuale şi morale cărora unele pretenţii pseudomistice le puteau oferi pretextul, precum în cazul unor sufiti rătăciţi; el denunţă astfel libertinii, iluminaţii, vagabonzii, cinicii, predispuşi la toate excesele. Scepticismul său nu a fost învins de raţiune, ci de această iluminare bruscă şi de hermeneutica sufită a experienţei interioare. El renunţă de asemenea la catedra de profesor în Bagdad şi urmează şcoala marilor maeştri spirituali, în Siria, Egipt, Arabia, unde realizează pelerinajul la Mekka.

În discuţiile cu sufiţii timpului său, el recomandă, în afara unei credinţe ardente şi pure, asceza, umilinţa, discernământul, rugăciunea şi meditaţia, şi dă el însuşi exemplul acestor virtuţi. Se arată rezervat în privinţa fenomenelor aşa-zis mistice şi a afirmaţiilor extatice. La atacurile împotriva sa, el, strălucitul dialectician, dedicat de acum înainte mortificărilor, nu le răspunde decât cu indiferenţă. Dar, la insistentele sultanului doritor să

combată rătăcirile din vremea sa, el acceptă o catedră la Nishapour. Aici încheie redactarea lucrării *Reînvierea ştiinţelor religioase6*, imensă summă teologică de aproape 4.000 de pagini, care l-a făcut comparat cu sfântul Thoma d'Aquino. Revine mai apoi în oraşul său natal, la Tuş, spre 1007, unde deschide un colegiu (*ntadrasa*).

Învăţătura sa reiese din acest îndemn făcut tinereţii, O, *tinere*, ca ea să urmeze calea perfecţiunii: „Te asigur, tinere, că dacă tu mergi pe calea misticismului, vei vedea minuni la fiecare etapă… Dacă poţi să-ţi dai viaţa, vino la mine; dacă nu, sufismul nu mai este pentru tine decât zădărnicie" în sfârşit, în preajma morţii, scrie *Criteriul acţiunii*, al cărui titlu însuşi păstrează urmele spiritului său critic, operă care va fi privită ca „breviarul etic al musulmanului" El caracterizează aici calea sufită (*tarâqah*) prin „întâietatea acordată luptei interioare… dedicându-ne din tot sufletul lui Dumnezeu. Din acel moment, Mila divină se răsfrânge asupra celui care se străduieşte în această disciplină, secretul împărăţiei îi este dezvăluit… Celui care i se oferă lui Dumnezeu, Dumnezeu i se oferă la rândul său" (traducere de H. Hachem). Chiar dacă nu a cunoscut el însuşi favoarea extazului, într-un elan de iubire, cel puţin îl va justifica în ochii ortodoxiei şi sufismul lui îi va datora accederea cu drepturi depline în tradiţia musulmană, în care Ghazâlî este venerat ca un „far de învăţătură şi sfinţenie", cel care s-a străduit să promoveze „inteligenţa credinţei".

2. Sohrawardi, sau marşul spre Lumină (1155 – 1191).

— Mai mulţi sufiţi celebri au purtat acest nume. Vom evoca însă doar viaţa dramatică şi opera semnificativă a lui Shihâboddin Yahvă Sohrawardi. S-a născut aproape de Sohraward, în provincia Djibal, între Marea Caspică şi munţii din nord-vestul Iranului, regiune în care, câţiva ani mai târziu, invaziile mongole vor face ravagii. La Marâgha, în Afghanistan, mic târguşor de munte, puţin mai la nord de oraşul natal, va începe el, foarte de tânăr, formarea sa:

tradiţii coranice, scolastică islamică sau filosofică, la care se adaugă doctrinele zoroastrine. Din Marâgha, coboară la Ispahan, unde se familiarizează cu învăţătura lui Avicenna; traduce *Epistola păsării* din arabă în persană. Acolo scrie, de asemenea, unul dintre primele sale tratate: *Grădina omului interior*. Scrierile necirculând cu repeziciune, el călătoreşte, căutând învăţătura orală a celor mai buni maeştri, contactul personal, perceperea directă a vieţii.

Prin reflecţie, asceză, contemplaţie, el întreţine o exigenţă interioară de nepotolit. îl consideră pe Hermes Trismegistos drept „strămoşul întregii înţelepciuni… eroul arhetipal al extazului mistic”; îl apropie de Zoroastru şi Platon. Pe fondul musulman al tradiţiei monoteiste, el vine să interpreteze „ideile platoniciene în termenii angelologie! zoroastriene” (H. Corbin). El concepe experienţa mistică ca pe o luptă între Lumină şi Tenebre, două tendinţe antagoniste care sfâşie inima omului. Sufismul întâlneşte calea misterioasă, pe care o cunoşteau vechii perşi, ce se îndreaptă spre Lumină. În limbajul său, Lumina este simbolizată de Orient, Tenebrele de Occident, dar această opoziţie nu este pentru mistic cea a unui dualism maniheist între Bine şi Rău; ea conduce mai degrabă la un monism potrivit căruia fiinţele de lumină se vor dizolva în Lumina eternă. El nu încetează să profeseze credinţa islamică în transcendenta absolută a Lumini divine. „Cel care se scaldă în această sursă (de Lumină) niciodată nu va mai fi murdar. Cel care a găsit semnul Adevăratei Realităţi, acela a ajuns la această Sursă”.

El nu respectă legea secretului şi îşi dezvăluie gândirea. Este acuzat de acum că nu e fidel mesajului Profetului. El consideră într-adevăr că, chiar dacă Muhammad închide ciclul profeţiei, ordinul sfinţeniei rămâne deschis. Sfântul nu revendică nicio putere temporală şi autorităţile nu trebuie deci să fie neliniştite. Dar, lucrul de care se tem acestea e aprofundarea Legii, care conduce la obligaţia interioară a unei transformări a omului prin cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu. Sfântul,

prin simplul fapt de a exista, nu repune oare în discuţie modurile de gândire şi de acţiune ale tuturor celor a căror viaţă este polarizată asupra acestei lumi în loc de a fi asupra lui Dumnezeu? Chiar dacă tăcută, viaţa sa denunţă eroarea, falsul şi crima. Prietenia lui Sohrawardi cu fiul lui Saladin îl apără o vreme de urmările punitive. Dar Saladin, preocupat să salveze, în lupta sa împotriva cruciaţilor, unitatea credincioşilor, pe care o credea ameninţată prin învăţătura unui Sohrawardi, ordonă execuţia misticului sufit. Al Malik tărăgănează, pentru a-şi salva prietenul. Sohrawardi este în cele din urmă închis în citadela din Alep, unde moare în împrejurări confuze. Sugrumat, decapitat sau mort de foame ca urmare a unui post voit ajuns până la inaniţie?

El devine pentru istorie „şeicul asasinat”, pentru filosofie „maestrul înţelepciunii orientale” pentru sufism „maestrul martir” Mort la treizeci şi şase de ani, el lasă totuşi o operă considerabilă, care va inspira confreria Ishraqâyân-ilor7. Se poate spune că opera sa s-a născut dintr-un extaz, într-atât vibrează ea de inteligenţă şi de iubire. Itinerariul pe care ea îl trasează este rodul unei experienţe trăite: „Această carte”, va spune el, „a fost inspirată în inima mea de către Sfântul Duh, dintr-odată, în timpul unei zile miraculoase, cu toate că nu am reuşit să o scriu decât vreme de luni întregi…” (H. Corbin). Originalitatea sa în tradiţia musulmană este aceea de a fi introdus, fără a o denatura, antica înţelepciune a Persiei.

3/Attar, farmacistul cuprins de mistică (1140 – 1230).

— Opera lui Farid-ud-Dân Attar este una dintre cele mai cunoscute şi mai traduse, din imensa producţie a gânditorilor şi poeţilor sufiţi. Dar viaţa personajului rămâne învăluită „într-o ceaţă de incertitudine şi de mister” (Fyad Rouhani). S-a născut la periferia Nishapour-ului, oraş important şi înfloritor din Khorassan, în nord-estul Iranului. Attar este o poreclă desemnând „cel care face comerţ cu parfumuri” încă din copilărie citea biografiile sfinţilor musulmani, ceea ce l-a determinat mai

târziu să scrie, la rândul său, un *Memorial al sfinţilor*. Deşi profesiunea sa îl confisca într-o mare măsură – în fiecare zi aproape cinci sute de clienţi, scrie el –, găsea timp să citească, să mediteze, să scrie şi să călătorească.

Operele sale dovedesc că el cunoştea tradiţiile coranice, istoria Islamului, a eroilor şi a sfinţilor săi, precum şi celelalte religii, filosofii şi ştiinţe ale timpului său, ca şi medicina şi astronomia. Nu dă deloc dovadă de spirit critic şi amestecă legendele cu faptele istorice în anecdotele cu care u plăcea să-şi împodobească poemele. Rezultatul călătoriilor, al culturii sale imense, al contemplaţiei sale arzătoare este acela că el condamnă cu severitate orice sectarism. El cunoaşte neajunsurile acestuia din chiar istoria sfinţilor sufiţi şi din observarea moravurilor timpului său. Dar Attar vizează mai mult decât o banală tolerantă. El crede într-o devenire care tinde spre unitate: „Eu ştiu în mod sigur”, scrie el, „că mâine, în faţa Porţii divine, cele şaptezeci şi două de secte nu vor face decât una. De ce aş spune că aceasta este rea, cealaltă este bună, de vreme ce, dacă priveşti bine, ele sunt toate în căutarea Fiinţei supreme? Veghează Doamne, ca inimile noastre să se îndrepte numai către Tine şi alungă de la Tine pe cel fanatic”.

Attar a scris o operă considerabilă, care ar fi cuprins aproape şaptezeci de titluri: poeme didactice, culegeri de anecdote, etc. în realitate, doar douăsprezece cărţi pot fi autentificate cu certitudine, ceea ce face pe puţin 50.000 de versuri, plus marea lucrare în proză *Memorialul sfinţilor*, care relatează spusele, minunile, experienţele a şaptezeci şi doi de sfinţi.

Una dintre cărţile sale cele mai celebre este *Graiul păsărilor*. Fiecare pasăre este simbolul unui tip de suflet, a unui caracter uman. În poem, păsările simbolizează sufitii, în diversitatea lor. Dar ei se aseamănă prin aceea că participă cu toţii la o aceeaşi căutare, căutarea Adevărului suprem, care este şi Iubirea absolută. Acest Adevăr-Iubire este simbolizat de *Simorgh*, pasărea mistică. El locuieşte

în muntele fabulos *Qâf*, echivalentul Olimpului, al muntelui Meru, al Paradisului; El este mesagerul, binefăcătorul, maestrul mistic, manifestarea Divinităţii, dar de asemenea şi *eul ascuns*. Dumnezeul imanent, care este descoperit la capătul căutării.

Pornind în căutarea Simorgh-ului, dacă se ţine calea cea dreaptă, se ajunge în cele din urmă la descoperirea Sinelui, a lui Dumnezeu locuind în profunzimile fiinţei. „Aneantizaţi-vă deci în mine, glorie şi plăceri, şi vă veţi regăsi pe voi înşivă în mine” Ar fi incorect să se vadă în aceste poeme o doctrină panteistă. Este mai degrabă un panteomorfism, adică o aparenţă de panteism, destinată numai să sugereze intimitatea, fără niciun exemplu în lumea de aici, a unei uniuni iubitoare totale, uniunea mistică cu Dumnezeu. Nu există o altă cale pentru a-l atinge pe Dumnezeu decât de a ne dizolva în El prin abandonul iubirii, întreaga raţiune fiind deopotrivă pierdută şi sublimată, atunci când se dizolvă în iubit prin darul iubirii sale. Câteva versuri ale unei invocări preliminare rezumă cu claritate calea sufită:

„O, *tu, cel care nu poţi fi observat, deşi te faci cunoscut*.

Tu eşti întreaga lume, nimic altceva în afară de tine nu mai este.

Sufletul este ascuns în trup, şi tu eşti ascuns în suflet.

O, tu, cel care eşti ascuns în ceea ce este ascuns!”

Doctrina lui Attar, ca şi cea a lui Sohrawardi şi Ibn Arabi, evocă ciclul neoplatonician al emanaţiei – reîntoarcerii. Sufletele purced, în multiplicitatea lor, din fluxul creator divin unic care este în acelaşi timp idee şi iubire, şi se reîntorc spre Unitatea-sursă, prin cunoaştere şi prin iubire. Dumnezeu este unitate. Dumnezeu este Spiritul universal: manifestarea sa se diversifică în formele, a căror multiplicitate nu face decât să ascundă unitatea sa. Mărturisirea de credinţă musulmană, *Shahâdah*, ar putea, de acum, să se traducă astfel: „Nu există o altă fiinţă decât Fiinţa” întreaga operă a lui Attar

poate fi concepută ca un vast poem, în care cele trei părţi ar corespunde celor trei timpi ai evoluţiei mistice: perceperea invizibilului, adeziunea la energia creatoare divină, uniunea iubitoare în prezenţa beatificatoare a lui Dumnezeu.

4. Ibn al Faridh, beţia de Dumnezeu (1181 – 1235).

— Născut la Cairo, îşi petrece întreaga sa viaţă în Egipt, cu excepţia a doua pelerinaje la Mekka. Încă de tânăr, se dedică ascetismului; el se îndepărtează de lume şi se retrage în pustiu. Apoi se instalează la Cairo în unul din acele colegii (*Madrasa*) învecinate moscheilor, colegiul Sayfiya, unde trăieşte în studiu, reculegere, austeritate, pioşenie. Rămânând însă fără rezultat în încercările sale, lipsit de consolările iubirii divine, în pofida dorinţei sale aprinse, a ascezei şi a meditaţiilor perseverente, el pleacă la Mekka, la sfaturile bătrânului său maestru. Îşi petrece acolo cincisprezece ani şi este în sfârşit favorizat cu graţia iluminării. După o călătorie la Cairo unde veghează asupra ultimelor zile ale maestrului său şi îl înmormântează cu o tandră devoţiune, se reîntoarce la Mekka, spre 1231.

Cu toate că a împins foarte departe practicile ascetismului, Ibn al Faridh era de o extremă sensibilitate. Un susur în apa sau pe malurile Nilului, şi iată-l cu totul exaltat, plângând, gemând, sfâşiindu-şi veşmintele, pierzându-şi aparent controlul de sine. Dar tot ceea ce emoţiona simţurile sale devenea semn al lui Dumnezeu şi îl cuprindea iubirea: „Când El pare absent, ochii mei îl văd în tot ce este frumos, delicat şi fermecător” Beţia sa ar proveni mai puţin din iubirea divină, potrivit lui Nâbolosi, comentatorul *Elogiului vinului*, cât mai ales dintr-un delir al simţurilor şi dintr-o îmbătare cu cuvinte. Bineînţeles, el cântă pe Dumnezeul absent-prezent în orice creatură, dar Dumnezeul său pare mai degrabă *scufundat* decât *imanent* în natură şi în frumuseţea sa, şi poetul nu trebuie să meargă prea departe în inferioritatea fiinţei pentru a descoperi transcendenţa Fiinţei şi a realiza veritabila uniune. Mistica ar apărea deci la el ca materia unei căutări

lirice şi nu ca o căutare spirituală, dacă nu s-ar cunoaşte însă, pe de altă parte, gusturile ascetice ale poetului.

Această asceză a vieţii nu se comunică totuşi deloc în scriitura sa, care este mai degrabă luxuriantă. Exista în literatura arabă o tradiţie poetică bogată a unui simbolism erotic şi bahic, pe care Ibn al Faridh l-a cunoscut bine şi pe care l-a transpus cu măiestrie în planul iubirii divine. El a utilizat resursele verbale ale iubirii profane în folosul iubirii sacre. A decripta acest joc de simboluri pentru a descoperi aici o evocare a cunoaşterii şi a iubirii mistice ar însemna să depăşim limitele acestei cărţi. Şi nu este defel uimitor că aceste versuri patetice continuă să fie cântate în concertele spirituale şi în dansurile extatice ale confreriilor sufite de către unii iniţiaţi. Toate frumuseţile naturii, stelele, luna, marea, femeia, simbolizează sufletele perfecte, în măsura în care ele simt percepute nu exclusiv în aparenţa şi în limitele lor, ci ca nişte reflectări ale Existenţei supreme. Este aceeaşi temă, orchestrată în o mie şi una de feluri:

„Eu alerg spre adierile zefirului, dar privirea mea nu aspiră decât la faţa acelui de la care ele şi-au luat parfumul lor.

…Dacă un altul se mulţumeşte cu fantoma imaginii sale, eu, chiar de posesia sa, nu mă satur niciodată”.

Ibn al Faridh a murit la Cairo, la cincizeci şi patru de ani. Un mormânt i-a fost construit în cimitirul din Qarafa, pe coastele acelui Mogattam, ale cărui grote serviseră ca şi chilie tânărului ermit. Mormântul, grota, templul, cimitirul – simboluri ale morţii şi ale germinării, în care viaţa se ascunde în umbră, poetul fiind sensibil la aceste comparaţii. Locul a devenit un centru de rugăciune şi de pelerinaj.

5. Ibn Arabi, „marele maestru” al esoterismului musulman (1165 – 1240).

— Abu Bakr Muhammad Ibn al’ Arabi s-a născut la Murcia, în sud-estul Spaniei. Tatăl său, om de o mare reputaţie – se pare că a fost vizir, număra pe Averroes

printre prietenii săi. Familia sa, de un înalt rang social, era de asemenea adeptă a unei fervente credinţe musulmane. Trei dintre unchii săi se vor converti la sufism. De mai multe secole, califul din Córdoba rivaliza cu cel din Bagdad. Biblioteca sa conţinea 400.000 de volume. Ibn Arabi, dornic să se instruiască în preajma celor mai mari maeştri, călătoreşte prin Andaluzia, Africa de Nord şi Asia Mică până la porţile Iranului, se întreţine cu Averroes, cu mistici şi asceţi sufiţi, înţelepţi şi savanţi din vremea sa.

Opera sa, incompletă, cuprinde nu mai puţin de 400 de titluri. Gândire metafizică, experienţă mistică, expresie poetică sunt inseparabile. Din această operă imensă se degajă o teosofie, în care se întâlnesc teosofia „orientală" a lui Sohrawardi, teologia sunnită a Kalamului, speculaţia shă ită imâmită, filosofiile elenistice, pentru a forma un curent original şi ireductibil la vreuna din componentele sale.

Ibn Arabi era subiectul unor fenomene psihice extraordinare, premoniţii, comunicări telepatice cu cei vii şi cei morţi, puteri terapeutice. În viziunile sale, gândurile mistice luau forma unor figuri de o excepţională frumuseţe, copleşind pe extatic cu o bucurie purificată de orice nelinişte. Henry Corbin interpretează acest fenomen în raport cu o lume „imaginală" 9, cu care o conştiinţă trează ar putea intra în legătură: „că Cuvântul proferat emite o energie suficientă pentru a întrupa, în lumea intermediară, subtilă, forma personală care îi corespunde, aceasta nu constituie defel aici un fapt insolit pentru fenomenologia religioasă..."

Ascet căruia îi plăcea să mediteze în cimitire (urmând o veche tradiţie sufită), să postească şi să se roage, el s-a iniţiat de asemenea în toate ştiinţele timpului său, în filosofie şi teologie, ca şi în învăţăturile esoterice, căutând sensul ascuns al tuturor raporturilor dintre semne, numere, litere, vise, astre, evenimente. „Ochii mei pătrundeau mai departe de lumea vizibilă", ar fi putut spune. Maestrul său era, deasupra tuturor înţelepţilor pe

care-i frecventase, învăţătorul interior, al-Khâdr, care uneori i se arăta, brusc şi trecător. Încă de tânăr era deja ascultat pentru ştiinţa, înţelepciunea şi sfinţenia sa. Dar, el nu-şi hrănea vanitatea cu aceste favoruri şi ştia cu ironie să se autopersifleze.

Mişcarea astrelor, a oamenilor şi a oricărui lucru din univers îi pare dominată de un pol, un centru energetic care asigură coeziunea fiecărei fiinţe şi coerenţa întregului. Această viziune a unui pol al timpului şi al spaţiului ilustrează pentru el relati66

vitatea lumii materiale şi destinaţia sa globală, aceea de manifestare a spiritului. El se simte investit cu misiunea de a instrui. Dezvoltă o ştiinţă care va marca profund sufismul, „ştiinţa balanţei” Ea este capacitatea de a măsura „energia spirituală”, imanentă într-o fiinţă, un act, o dorinţă şi chiar într-un cuvânt sau un text. Această ştiinţă comportă o metafizică, o etică, o hermeneutică. Orice fiinţă manifestă două tendinţe, una spre materialism şi moarte, cealaltă spre spiritualizare şi viaţă, corespunzând dublei sale origini materiale şi spirituale. Misticul se va purifica de una şi se va împlini în cealaltă. Tot la fel, interpretarea unui text se va limita la materialitatea sa, litera, manifestatul, semnificaţia primului nivel, exotericul, *zâhir*; sau se va aprofunda în sensul ascuns, îi va degaja spiritul, esotericul, *bâtin*. Ştiinţa balanţei este orientată spre întâlnirea spiritului manifestat cu Spiritul ascuns, sau, urmând un limbaj alchimic la fel de familiar lui Ibn Arabi, spre o mutaţie a fiinţei analoagă aceleia a plumbului impur în aur pur: „ştiinţa divină care triumfă asupra morţii”.

Influenţa sa tot mai mare trezeşte suspiciuni şi critici: este acuzat de erezie. El se arată uimit: „Cum poate fi întemniţat cineva în umanitatea căruia sălăşluieşte divinitatea?” Un guvernator avizat îi ia apărarea în felul său: „Acestea simt afirmaţii de mistic pasionat; dar cel care este otrăvit nu poate fi condamnat pentru asta” Ibn Arabi întâlneşte şi el răutatea umană. Ca atâţia alţi mistici,

a scris poeme arzătoare pentru a cânta extazele iubirii; el trebuie însă să se justifice împotriva acuzaţiei de erotism, explicând simbolismul esoteric al versurilor sale.

Îşi reia toiagul de pelerin. Este primit de regi în Anatolia şi în Siria şi este copleşit cu onoruri. Dar el oferă săracilor darurile pe care le primeşte. La vârsta de şaizeci de ani, se instalează la Damasc. Este înconjurat de discipoli, de vizitatori; el dă, pe lângă învăţătura şi sfaturile sale, exemplul unei vieţi austere şi reculese. Aici el a şi murit; este îngropat într-o mică moschee de la periferia Damascului. El scrisese:

„Inima mea avea nenumărate pasiuni dar descoperirea iubireii tale le-a făcut una singură.

Las oamenilor pământul şi credinţa lor, de când tu ai ajuns ţara şi religia mea”.

Sufitii recunosc în Ibn Arabi, chiar dacă ei nu îl urmează în toate aspectele, pe „cel mai mare maestru” Opt sute şaizeci dintre operele sale au fost repertoriate. Lucrarea *Cartea cuceririlor spirituale mekkane* (*Futuhât* al-*Makkty în*) este considerată ca Sumrna esoterismului musulman. *Nestematele înţelepciunii Profeţilor* (*Fuţuţ* al-*Hikam*) rezumă, sub numele simbolic al marilor figuri ale Bibliei şi ale lui Muhammad, jucând oarecum rolul de arhetipuri, abordările, aspectele, numele Cunoaşterii lui Dumnezeu unificatoare. Figurile Profeţilor evocă fiecare câte una dintre multiplele faţete ale diamantului unic, înţelepciunea divină. Ibn Arabi îşi scrie operele fără vreo ordine prestabilită, amestecând citate, anecdote, speculaţii, experienţe, viziuni, povestiri extatice şi deconcertând pe cititorul ataşat unei dialectici raţionale.

El nu ascultă decât de „îngerul inspiraţiei”, se fereşte de definiţiile dogmatice; preciziile detaliate pe care le multiplică asupra unui cutare sau cutare exerciţiu spiritual, nu vizează decât să servească drept itinerariu experienţei personale a unificării. El refuză să-şi încarcereze spiritul în formule, concepte, rituri, culte, care blochează elanurile sufletului în expresii cu totul umane

despre infinitul divin, pentru a se abandona în întregime doar atracţiei iubirii unice a lui Dumnezeu: „Inima mea este în stare (să devină) orice formă: mănăstire a călugărului creştin, templu al idolilor, păşune a gazelelor, piatra neagră a pelerinilor, Tablele Legii mozaice, Coran… Iubirea este principiul meu şi credinţa mea”.

Heterodoxă din punct de vedere islamic, monistă din punct de vedere filosofic, opera lui Ibn Arabi provoacă numeroase critici. Ea încorporează într-adevăr elemente diverse, sunnite şi shă de gnostice, elenistice şi kabbaliste, creştine şi zoroastriene. Complexitatea sa, evident mai mare decât cea a unui Hallâj, nu poate fi corect apreciată decât în funcţie de o hermeneutică la fel de complexă, luând în considerare întreg ansamblul lucrărilor şi, aşa cum spune Henry Corbin, plasându-le într-o „perspectivă în care se etajează mai multe planuri ale universului, o pluralitate de lumi simbolizând unele cu altele”.

Viaţa misticului poate şi ea să servească drept model, prin dovezile sale de austeritate, rugăciuni, credinţă în Dumnezeu, implicând ideea unei transcendenţe absolute, caracteristice Islamului, dar capabilă de asemenea să ilumineze fiinţa celui care o iubeşte şi care dovedeşte acest lucru cu toată tăria fiinţei şi a dorinţei sale. Limbajul mistic, prea uman pentru o experienţă supraumană, nu-şi va pierde niciodată partea sa de ambiguitate sau, aşa cum afirmă tot H. Corbin, de „amfibolie”. „Acesta nu este nici monism, nici panteism, precizează profundul istoric al filosofiei islamice, ci mai degrabă, ca să spunem aşa, teomonism şi panenteism”.

Aceşti termeni se referă numai la perspectiva pe care inteligenţa o poate avea despre divinitate. Relaţia Creator-creatură stabileşte între cei doi termeni ai săi o coexistenţă solidară. Teomonismul lui Ibn Arabi ar putea fi schiţat în aceste cuvinte: „Esenţa unică, la care se raportează Numele şi Atributele, prezintă două feţe: Fiinţa pură care este Fiinţa divină (*Haqq*) şi Fiinţa unită cu nefiinţa, care este lumea fiinţelor creaturale (*Khalq*)” Din

acest punct de vedere doar Dumnezeu singur este; dar relaţia universală dintre creatură şi Creator face ca totul să nu subziste decât prin El şi ca El să nu se reveleze decât prin ea. La fel cum creatul nu există decât prin Creatorul său, nu îl cunoaşte decât tot prin intermediul Lui. Ceea ce incită pe mistic să ducă acest adevăr la extrem: Dumnezeu este acela ce se cunoaşte în mine, în măsura în care eu sunt Dumnezeul pe care îl cunosc. Dumnezeu nu poate fi obiect de cunoaştere, şi nici de iubire, dacă nu este considerat în Sine însuşi, ca şi subiect sau ca şi un creat asimilat Subiectului divin. Dumnezeu. Se gândeşte pe Sine în mine, deci eu sunt Dumnezeu gândindu-se pe Sine.

6. Jalaluddin Rumi (1207 – 1273), sau Mawlânâ, „Maestrul nostru preaiubit”. – „Cel mai mare poet mistic al Islamului”, spune R.A. Nicholson, traducătorul lucrării *Mathnawî* în engleză, care adaugă: „nu este vorba aici de o poezie ce împrumută formele speculaţiei panteiste, ci de panteismul ce-şi însuşește credinţa şi pasiunea ce transmută gândirea speculativă în mistică” „Panteism oriental”, la care Claude Huart reduce sufismul, dar un panteism „deloc ascetic, ci ţâşnind din inimă precum un imn de bucurie”. Am semnalat deja cât este de riscantă această încadrare a limbajului mistic prin grila conceptelor filosofice ale Occidentului. De fapt, în lumea musulmană, marele poem mistic al lui Rumi, *Mathnawî-e Mawlawi*, a fost considerat drept „Coranul persan” şi numeroase pagini din el sunt încă recitate sau cântate.

Muhammad Jalaluddin Râmi s-a născut în munţii Afghanistanului, la Balk, la sud de Samarkand. Tatăl lui, profesor de drept islamic şi predicator sufit, i-a dat o educaţie pioasă şi severă, în vreme ce mama sa, o prinţesă din Kharezm, îl iniţia în muzică şi în cultul frumuseţii. Invaziile mongole, care au atins Balk-ul în 1220, îi obligaseră, mai înainte, să părăsească regiunea. Jalaluddin, în vârstă de cincisprezece ani, avea să întâlnească la Nishâpur pe maestrul sufit Attar, care şi-a dat seama de darurile excepţionale ale adolescentului.

Familia sa a traversat mai apoi Armenia, Irakul, Arabia, Siria; la Damasc, tânărul Rumi îl vede pe bătrânul maestru Ibn Arabi.

La nouăsprezece ani, se căsătoreşte cu o tânără din Samarkand, care-i va da doi fii. În cele din urmă, întreaga familie se instalează la Qonia, în Anatolia, unde, în 1230 – 1231, tatăl său fiind pe patul de moarte, Jalaluddin îi ia locul ca profesor, predicator şi *murshid* (maestru spiritual). Îşi aprofundează formarea interioară. Se iniţiază în acelaşi timp în calea mistică, pe linia tatălui său, calificată de Henry Corbin drept „pietism estetic" Iubirea, spunea el, este întâlnirea dintre două dorinţe: „Dacă tu doreşti Paradisul, Paradisul te doreşte şi el" Renumele său de savant, de înţelept, de taumaturg nu încetează să crească.

Are treizeci şi şapte de ani când o întâlnire decisivă îi schimbă viaţa. Shams de Tabrâz este un om straniu, parodoxal şi fascinant, supranumit „dervişul zburător", renumit ca deţinător de puteri magice şi divinatorii. El va fi urât de discipolii lui Jalaluddin pentru influenţa pe care acesta o va exercita asupra maestrului lor. Va dispărea, trei ani mai târziu, la fel de misterios precum a apărut, poate asasinat, poate mort de supărarea de a se vedea părăsit de tânăra sa soţie care va prefera iubirea fiului mezin al lui Jalaluddin. Dar, până la propria sa moarte, douăzeci şi şase de ani mai târziu, maestrul îi va păstra o eternă prietenie, exprimată cu ardoare în *Dâwan*, „cântece de iubire şi de jale", pe care le-a dedicat aceluia care-i revelase primatul iubirii. El vede în prietenul dispărut figura Omului perfect, a unui soare spiritual10. Până când va muri, el nu se va mai îmbrăca decât cu roba de lână neagră.

Misticul entuziast va avea întâietate asupra reputatului profesor de drept coranic, care-şi abandonează catedra pentru a propovădui prin poezie, cântec, muzică şi asceză, calea uniunii cu Dumnezeu. Potrivit propriei sale imagini, el a trecut „de la Moschee la Tavernă… de la religia ritualului şi a ştiinţei la religia iubirii şi a beţiei",

sau, conform simbolurilor poetului: „vinul înlocuieşte ceaiul” Formulările cele mai îndrăzneţe exprimă vehementa dorinţă de Dumnezeu, durerea separării, fericirea uniunii, trecând cu ajutorul simbolurilor din planul uman interpersonal în planul divin al contopirii:

„*Fericit momentul în care vom fi uniţi în palat, tu şi eu, Cu* două *forme şi două feţe, dar un singur suflet, tu şi eu, Eliberaţi de noi înşine, uniţi vom fi în extaz, Voioşi şi lipsiţi de cuvinte deşarte, tu şi eu*”.

(*Dâwan*, trad. Eva Meyerovitch)

Cunoaşterea unitivă a iubirii este ca un joc dintre oglindă şi privire. Natura întreagă este oglinda lui Dumnezeu, dar el trebuie să o privească pentru a-şi descoperi imaginea în ea. Dincolo de imagine şi de cuvinte, dincolo de conceptele raţiunii, privirea interioară şi îndrăgostită este cea care îl descoperă chiar în adâncul ei. Această privire nu se va mai fixa decât asupra Lui, îndepărtând din faţa vederii sale tot ceea ce nu este El. Totul nu mai este decât transparenţă teofanică. Mai mult, orice opacitate dispărută, această privire a devenit a Sa, El văzându-se pe Sine prin mine şi eu, prin El, devenind propria Sa privire. Sondând vanitatea oricărei reprezentări care nu ar fi îndreptată spre ceea ce se află dincolo de ea însăşi, Jalaluddin nu mai caută decât „nebunia experienţei divinului” Căci viaţa cu Dumnezeu este cea care afirmă adevărul vieţii.

Pentru a se elibera de responsabilităţi, unul dintre discipoli preia, la cererea sa, conducerea şcolii (*madrassah*) pe care el a fondat-o, dar Rumi rămâne inspiratorul acesteia. El conduce *Seamă*, ansamblu de muzică, cântec şi dans ce predispune la extaz. Tehelebi îi sugerează atunci să-şi scrie învăţătura. Lucrarea va deveni *Mathnawî*, un poem luxuriant de 25.000 de distihuri, „imensă rapsodie mistică persană” (Henry Corbin). El se deschide prin cântecul melancolic al „flautului” Flautul simbolizează profunzimile sufletului, gemând datorită îndepărtării de originea sa şi inaugurând călătoria

iniţiatică prin care este reintrodus, după vicisitudinile reîntoarcerii, în Unitatea finală a iubirii11. Nicio metafizică în aceste cânturi, nicio ordine în acest itinerariu, ci o incantaţie care însoţeşte pe pelerin, oricare ar fi calea sa.

Jalaluddin Rumi moare în 17 decembrie 1273. El scrisese aceste cuvinte de consolare:

„De ce nu vrei ca partea să regăsească întregul, raza, lumina? în inima mea eu conţin universul, în jurul meu, lumea mă conţine”.

Într-o perioadă foarte agitată din punct de vedere politic şi religios, Jalaluddin a adoptat, în maniera lui Ghâzâlî, o atitudine prudentă faţă de diversele facţiuni; el s-a protejat astfel de necazurile pe care libertăţile sale i le puteau atrage din partea puterilor religioase, de altminteri destul de discreditate. Învăţătura sa se inspiră din numeroşi maeştri. Fără îndoială că Rumi nu a adus sufismului vreun element doctrinar nou. Dar el i-a oferit, prin poemele sale, un pasionat suflu Bric. Amphibologia unei iubiri umane-divine şi a unei viziuni panentheiste a universului îşi atinge la el paroxismul cu o profunzime verbală scânteind de imagini, care l-a făcut comparat cu Milton în *Paradisul pierdut* şi cu Victor Hugo în *Sfârşitul lui Satan*.

CAPITOLUL IV

Organizare: confreriile

1. Cei trei stâlpi. – încă din primele decenii ale Islamului, adepţii se vor grupa în jurul maeştrilor spirituali a căror învăţătură o apreciau. Apoi ei au vrut să le perpetueze influenţa. Un discipol al lui Hasan Basrî, de exemplu, fondase deja o mică comunitate la Abadan, la mai puţin de un secol după moartea Profetului (632). Astfel că se vor forma şi se vor propaga cu repeziciune confrerii sau ordine sufite. Ele se disting unele de celelalte prin aceste elemente principale: Maestrul-fondator la care se vor raporta toţi succesorii săi de la conducerea confreriei; Calea pe care el a trasat-o sau doctrina; legăturile comunitare mai mult sau mai puţin strânse. Sinteza

acestor trei factori conferă fiecărui ordin originalitatea sa, unitatea şi forţa sa şi transmite fiecărui membru sentimentul liniştitor de apartenenţă la o organizare stabilă. Aceste avantaje sunt îndeosebi căutate în regiuni şi în secole traversate de invazii, războaie, rivalităţi dinastice, divizări teologice, conflicte culturale, născând o ambianţă neliniştitoare, pe care o va calma adeziunea la un grup fondat pe afinităţi spirituale.

În interiorul însuşi al confreriilor există diverse grade şi forme de apartenenţă, de la persoanele trăind în familie, cu ocupaţiile lor profesionale, un fel de ordin terţ ataşat celorlalte ordine, până la călugări, ermiţi sau cenobiţi, fiecare participând mai mult sau mai puţin la exerciţii comune de devoţiune. Diversitatea şi supleţea acestor organisme religioase le permite să joace un rol important în întreg Islamul. Chiar şi atunci când au fost persecutate, ele au provocat reexaminări în toate conştiinţele religioase şi chiar pe culoarele puterii. Confreriile au fost considerate drept „sufletul Islamului”; la fel de bine s-ar putea spune şi „ghimpele conştiinţelor” Forţa spirituală pe care o reprezentau nu era, într-adevăr, fără incidenţă favorabilă sau critică asupra vieţii politice şi sociale, la fel ca şi asupra educaţiei şi culturii. Ele deschiseseră nu numai mănăstiri, dar şi şcoli, ospicii, caravanseraiuri. Membrii lor exercitau o influenţă asupra poporului prin predicile din interiorul moscheilor şi din locurile de pelerinaj. Anumite confrerii au devenit chiar puteri economice. Aceste centre de propagare se numeau *hânaqân* în Kîrgîzistan, *tekke* în Turkenstan, *zâwiya* în Maghreb. În aceste *zâwiya*, câteodată foarte vaste, pelerinii găseau găzduire şi acoperiş, un loc de retragere pentru rugăciune şi meditaţie, posibilitatea de a se întreţine cu maeştri şi de a participa la rugăciunile colective ale sufitilor.

Ceremonii, care nu erau întotdeauna rezervate cercurilor limitate ale dervişilor sau iniţiaţilor, precum *seamă* (concerte spirituale cu cântec, muzică şi dans) sau *dikhr* (rugăciuni) colective, atrăgeau un public fascinat de

manifestarea sacrului şi de evocarea realităţilor invizibile. O aură de mister învăluia aceste exerciţii sufite, ca cea a unui „cerc magic”, urmând o expresie a lui Guillame de Humboldt. Dar, pe măsură ce sufismul se organiza şi dădea naştere la instituţii, ceea ce se întâmplă în special între secolele al XII-lea şi al XIII-lea, se ivea riscul de a-şi pierde puritatea mistică, banalizându-se în „religie populară”, orientată mai degrabă spre cultul exterior al „sfinţilor” decât spre o perfecţionare interioară. În cursul unei astfel de evoluţii au apărut, puternic amestecate, forme şi grade de viaţă religioasă, mergând de la cele mai pure şi mai elevate până la cele mai superstiţioase şi mai suspecte. Şi societăţile simt afectate de legea entropiei. Unele medii compozite deveneau propice fenomenelor variate ale „miraculosului”: exaltare, posedare, vindecare, miracol, însăşi folosirea drogurilor sau a fumului de opiu nefiind întotdeauna exclusă. „În Iranul secolului al XV-lea, acoperit de *hânaqăh*”, scrie Jean Aubin, „se trăieşte într-o lume a viselor, a premoniţiilor, a prezicerilor, a simbolurilor”.

2. Trei mari perioade.

— Istorici care au studiat îndeaproape istoria foarte complicată a confreriilor sufite, precum J. Spencer Trimingham şi Paul Nwyia, disting anumite perioade în evoluţia mişcării. Potrivit istoricului britanic, prima perioadă, pe care el o consideră ca „vârsta de aur a misticismului”, seamănă mult cu ceea ce vor fi mai târziu începuturile ordinului franciscanilor. Maestrul şi câţiva discipoli parcurg itinerariile, trăind laolaltă fără reguli precise; învăţătura este impregnată de o anumită emotivitate; practicile de devoţiune nu exclud formele individuale. Sub controlul Maestrului, într-o căutare liberă, totul pare spontan. Este precum un joc alternant de reculegere şi entuziasm, ajungându-se câteodată la extaz. Odată cu a doua perioadă se precizează căile (*Tarâqat*). Această perioadă înfloreşte sub Selgiukizi, din sec. al XII-lea până în sec. al XIV-lea, din Siria şi Iran până în Maghreb şi Andaluzia, în medii cu preponderenţă când

sunnită, când shă ită. Confreriile se organizează, sunt puse la punct doctrinele, metodele, regulile de viaţă. Un compromis se stabileşte între spiritul mistic, respectarea tradiţiei, juridismul coranic. Sunt propuse metode de pregătire colectivă, un dinamism de grup înainte de toate, cu scopul de a se ajunge la extaz.

O a treia etapă se deschide în sec. al XV-lea, odată cu constituirea Imperiului otoman (1453, cucerirea Constantinopolului). Ordinele sufite se înmulţesc pe baza fidelităţii faţă de un maestru, care se leagă prin persoana sa la un lanţ iniţiatic, îşi organizează comunitatea împreună cu subordonaţii săi, răspândeşte o învăţătură, impune reguli de viaţă şi de devoţiune, întreţine cultul sfinţilor. J.S. Trimingham califică, în termeni dintre cei mai contestabili, prima perioadă ca aristocratică, a doua burgheză şi a treia populară.

Această clasificare în perioade este evident simplificatoare. Autorul nu este păcălit de ea şi, sub variaţiile periodice, el discerne constante esenţiale. Este evident că suflul mistic al originilor a suferit presiunea unei tendinţe de instituţionalizare pentru a lupta împotriva deviaţiilor periculoase şi a confuziilor. El a trebuit astfel să definească doctrine, metode şi reguli, la fel ca şi să accepte compromisurile cu puterile politice şi religioase. Sufismul, persecutat mai întâi pentru misticismul său, care îl elibera de tutela legalistă şi ritualică, a fost mai apoi persecutat pentru forţa sa socială, care făcea din confreriile instituite centre potenţiale de contraputere.

Analiza evoluţiei confreriilor, făcută de Paul Nwyia, se referă mai întâi la factorii săi interni. Încă de la începuturile sale în Islam, căutarea experienţei mistice se caracterizează printr-o anumită detaşare faţă de practicile legaliste, ritualice şi convenţionale. Ea vizează o realitate interioară trăită, situată dincolo de aparenţele amăgitoare ale respectărilor exterioare. Ea elaborează de asemenea o hermeneutică a sensului ascuns al Cuvântului, *bâtin*, care se străduieşte să discearnă spiritul textului trecând dincolo

de literă, *zâhir1*. Un anumit esoterism se vede astfel dezvoltat, la nivelul sensurilor profunde ale limbajului, paralel lecturii exoterice, care rămâne la suprafaţa semnelor, în toate direcţiile este ca „o chemare la exodul în afara aparenţelor” în această fază a naşterii şi a adolescenţei, ceea ce domină nu este încă „apariţia unei noi doctrine”, care ar fi perfect structurată, ci „prestigiul religios al unei personalităţi de primă mărime, care are conştiinţa că întrupează o misiune de sfinţenie profetică, şi care apare în ochii celorlalţi ca investită cu puteri supranaturale speciale… Există o personalitate care este recunoscută sau care se impune ca şi pol divin al credincioşilor şi mediator universal, confirmată de Dumnezeu cu ajutorul semnelor harismatice şi care, prin aceasta, se situează ca un început” El este, în sensul cel mai deplin al termenului, iniţiatorul. Ruptură şi reînnoire, aşa se prezintă confreria ce se naşte.

A doua fază este cea a maturităţii şi a unei inserţii aproape normalizate în societate. Doctrinele sufite se clarifică şi se structurează, ele îşi apără ortodoxia în sânul Islamului, reconciliază *zâhir-ul* şi *bâtin-vi*, caută să neutralizeze opoziţia doctorilor Legii. Se redactează manuale de sufism, indicându-se regulile formării, de la postulat şi noviciat până la condiţia de asistent şi de maestru. Al-Ghazâlî este reprezentantul tipic al acestei faze, în timpul căreia sufismul capătă drepturi depline.

A treia fază evidenţiază dublul aspect al unui declin şi al unei renaşteri, după cum se ia în considerare dezagregarea unui grup sau apariţia unor noi forme de existenţă. Louis Massignon vorbeşte de decadenţă; alţi islamişti discern semne de schimbare, precedând unei reînnoiri. În interiorul sufismului, ca o consecinţă a dezvoltării sale şi a situaţiei politico-religioase tulburi, se accentuează opoziţia între sunniţi şi shă îţi. O ruptură se instituie între, pe de o parte, un misticism foarte intelectualizat, puternic nuanţat de gnosticism şi fără priză la masele musulmane şi, pe de altă parte, un sufism

popular, slab instruit, amestecat cu credinţe magice şi practici fakirice.

O fisură se produce chiar în interiorul esoterismului, care se dezvoltă, pe de o parte, în sensul unei tradiţii universaliste şi hermetice, în care riscă să se şteargă proprietăţile specifice ale Islamului şi, pe de altă parte, în sensul superstiţiei şi al legendei, în care se pierde orice spirit critic şi creşte intoleranţa. De aceea, mulţi musulmani, chiar şi în zilele noastre, continuă să condamne sufismul, în forma sa elitistă, considerându-l ca un corp străin Islamului, datorită împrumuturilor sale din religiile şi filosofiile elenistice şi orientale, sau îl dispreţuiesc în forma sa pervertită, considerându-l un fenomen religios degradat, înflorind în mediile religioase puţin instruite şi subiect al tuturor manipulărilor politice. De câte ori nu am auzit aceste judecăţi peremptorii! Pentru a aprecia situaţia actuală a unei confrerii, care a putut cunoaşte momente de glorie sau de declin, este elementar să observăm în ce fază de evoluţie se găseşte ea, şi în ce relaţie cu mediul său. Va trebui să nu confundăm aceste grupuri de sufiţi, trăind la lumina zilei sau într-o prudentă obscuritate, cu opusul lor, marabutismul2 sau sharifismul, care reprezintă ostilitatea faţă de teologia mistică, o tradiţie legalistă, un instrument al puterilor locale şi care folosesc practici adesea extravagante de devoţiune.

3. Diversitatea confreriilor.

— Aceste confrerii sunt de diverse tipuri. Unele se disting printr-un fel de investitură, de primire a îmbrăcăminţu, de transmitere a rasei *Chirqa*); ele trebuie să ateste o succesiune neîntreruptă a şeicilor, urcând până la fondatorul eponim. Altele se definesc în special printr-o orientare spirituală (*hidâyat*), fără transmitere de investitură. În acest caz, şeicii nu sunt obligaţi să se raporteze la o genealogie spirituală neîntreruptă; ei pot să se revendice direct de la Profet, de la Khidr sau de la Dumnezeu.

Confreriile mistice completează adesea influenţa unei *madrassa* (şcoală religioasă superioară). Membrii acestora nu rămân închişi şi tăcuţi în comunităţile lor. Ei se amestecă cu populaţia, predică prin cuvânt şi prin exemplu, antrenează credincioşii în exerciţii de meditaţie şi de pietate, precum *dikhr* şi *soma*, ce exprimă adesea o fervoare mistică.

Aceste ordine nu-şi propun să constituie secte în interiorul Islamului şi al sufismului. Ele sunt grupuri cu aceleaşi afinităţi spirituale care, în cadrul general al ortodoxiei musulmane şi al misticii sufite, se disting ca şi căi particulare prin sistemul lor de organizare, practicile lor, anumite aspecte ale învăţăturii. Toate sunt preocupate să se alipească la Profet printr-un lanţ de succesiune (*silsilân*) ce traduce voinţa lor de a aparţine la tradiţia Islamului şi de a-i reflecta un aspect autentic. Din aceste mari ordine, precum la copaci, au crescut lăstari, sub influenţa unei personalităţi puternice care, reunind în jurul ei discipoli şi formând succesori, s-a desprins de trunchiul original. Această nouă grupare se distinge de altele prin accentul mai insistent pus pe o metodă anume, pe un element doctrinar preferat, pe venerarea mai specială a unui sfânt sau a unui maestru, şi, câteodată, printr-o voinţă de reformă, căci uzura timpului antrenează chiar şi congregaţiile religioase într-o decadenţă.

Cauzele cele mai frecvente ale declinului sau ale dispariţiei confreriilor sunt numeroase şi complexe. Ele pot fi exterioare: invazii străine, persecuţii sub pretextul ereziei sau al conspiraţiei, două fapte de neiertat care subminează comunitatea Islamului (*Umma*). Altele ţin de diviziunile interne, alimentate de anumiţi membri sau de interferenţa influenţelor sociale şi intelectuale; de mediocritatea maeştrilor care se succed, fie prin alegere, fie prin ereditate; dar, îndeosebi, de slăbirea exigenţelor interioare în favoarea practicilor exterioare, de căutarea unor rezultate de un tip mai degrabă psychedelic decât pur spiritual. De aici, erori, licenţiozităţi, degradări, pe care

ortodoxia musulmană le-a denunţat cu uşurinţă.

Se ajunge atunci ca o elită de sufiţi să se despartă de confrerie, pentru a duce o viaţă discretă şi personală de asceză, studiu şi smerenie. Şi acesta este sâmburele unei reînnoiri. În mod periodic apar reformatori şi, în faţa rezistenţei mediului stabil împotriva căruia ei se revoltă, se văd constrânşi să fondeze o ramură reformată a ordinului lor iniţial. Se produce astfel în istoria congregaţiilor sufite ceea ce s-a întâmplat şi în marile ordine religioase ale Bisericii creştine: unele mănăstiri nu erau conduse decât de delegaţi ai abatelui sau ai şeicului. Aceştia din urmă locuiau altundeva, câteodată chiar la curtea regilor. Când aceste ordine se răspândeau în nenumărate centre, această delegare devenea necesară, la fel ca şi o organizare funcţională şi ierarhizată. Fiecare centru avea atunci în fruntea sa un *muqaddam* care, în funcţie de importanţa centrului, putea să desemneze la rândul său un adjunct. Astfel că unele ordine s-au putut întinde de la un capăt la celălalt al unui vast Islam, fără a-şi pierde în vreun fel unitatea, şi nici *baraka* conducătorului principal.

Formarea confreriilor marchează tranziţia de la „grupurile de rugăciune” sau „asociaţiile de iniţiaţi” ale originilor la instituţii regulate, puternice şi ierarhizate. Alături de ele se vor distinge, în legătură neîndoielnică cu cruciadele şi feudalitatea, sub unele regimuri politico-religioase sau teocratice, ordine cavalereşti (*futuwwă*) sudate printr-un jurământ de fidelitate urcând până la calif. Astfel, aceste ordine grupau companioni animaţi de un acelaşi ideal moral şi social, sub flamura unui conducător întrupând acest ideal. Virtuţile politice şi virile erau mai apreciate aici decât aspiraţiile mistice care reuneau pe sufiţi.

Pe de altă parte, confreriile sufite se află în legătură şi cu ceea ce vor deveni corporaţiile artizanale, în unele cazuri, chiar ele sunt cele care le vor da naştere. Ele înconjurau embrionii organizaţiilor profesionale cu o aură de esoterism, cu exigenţe morale şi rituri secrete, cu un

ceremonial iniţiatic, care le conferea un fel de sacralizare.

4. Persecuţii.

— Este imposibil de trasat aici istoria confreriilor, care se numără cu sutele şi dintre care multe au până la douăsprezece secole. *Enciclopedia Islamului* a identificat 174 de *tarika* principale, fără a socoti şi ramurile desprinse. Este însă şi mai dificil de precizat la ce dată o confrerie s-a structurat în mai multe centre, legate între ele prin acelaşi maestru, aceeaşi cale, aceeaşi regulă comunitară. Ibn Karrâm (m. 868) fondase un ordin, care era mai degrabă o şcoală de teologie (*Karramiyia*).

Hallâj (m. 932) deschisese la Bagdad o mică comunitate-şcoală, unde se învăţa dreptul coranic, teologia, mistica. După condamnarea conducătorului ei, şcoala va fi dizolvată, iar membrii săi se vor dispersa. Hallâj nu a impus, se pare, niciun semn vestimentar distinctiv. Tradiţia posterioară atribuie discipolilor săi o parolă, considerată ca fiind a fondatorului, care se comunica din Bagdad până în Iran şi Maroc, şi care rezumă doctrina uniunii mistice: „Sub rasa mea, doar Dumnezeu”.

Cărţile lui al-Hallâj au fost arse şi vânzarea lor interzisă în librării. Dacă discipolii săi întemniţaţi au fost eliberaţi după executarea maestrului, aceasta s-a făcut numai cu condiţia de a nu-i mai propovădui doctrina. Oricine se declara discipolul său se expunea consecinţelor şi morţii. Mai mulţi dintre adepţii săi, prinşi în provincii, în special în Khorassan, au fost aduşi la Bagdad, decapitaţi şi capetele lor au fost atârnate pe zidurile închisorii. Represiunea a fost necruţătoare. Baghdâdi citează măsurile oficiale luate împotriva sectelor apostaţilor, printre care era clasată şi cea a Hallâjiyah (Hallâjienilor): „Interdicţia de a se hrăni cu animalele pe care le sugrumă; de a-şi mărita fiicele; de a-i tolera în ţările Islamului în schimbul unei revedenţe; obligaţia de a-i invita la revocare şi, dacă refuză, de a-i omorî şi de a le confisca bunurile; cât despre luarea în sclavie a femeilor şi a copiilor lor, lucrul

acesta este subiect de discuţie”.

Câteva confrerii au dăinuit până în zilele noastre, precum sunt, dintre cele mai vechi, Qadiriyy în, fondată de Abd-al-Qâdir-al-Gâlâni (m. 1166); Rifă Yia, de discipoli ai lui Ahmad al-Ria (m. 1183); Suhrawardiya, de discipoli ai lui Omar Sohrawardi (m. 1234); toate trei se vor dezvolta mai întâi în Irak. Ultima s-a răspândit până în Asia meridională şi s-a divizat în numeroase ramuri. La mai puţin de cinci secole după moartea Profetului, unul dintre istoricii sufismului, Hujwiri (m. 1074), număra deja douăsprezece confrerii. Totuşi, două dintre ele erau condamnate de cea mai mare parte a sufiţilor înşiși, cea a Hululiţilor, pentru doctrina unei întrupări a Divinităţii în mistic, şi cea a Hallâjienilor pentru abandonarea legilor sacre ale Coranului. Faptul că aceasta din urmă a uzurpat numele misticului decapitat la Bagdad nu compromite cu nimic autenticitatea credinţei şi a virtuţilor lui al’ Hallâj.

5. Exemple de continuitate.

— Shâdhilliyyah a fost fondată de Abu al-Hasan al-Shâdhili (1136 – 1258). Pe cât de mare organizator pe atât de profund mistic, acest fondator îşi începe acţiunea în Tunisia. Urmărit de invidia provocată de succesele sale de predicator, se instalează în Egipt, la Alexandria, apoi la Cairo. El moare în timpul pelerinajului la Mekka, atunci când Bagdadul cade în mâinile mongolilor. Confreria sa se răspândeşte rapid în estul Egiptului, în Siria şi în Arabia, şi în vest până în Maroc şi în Andaluzia. După o perioadă în care erau căutate harismele şi se apreciau fenomenele paranormale, confreria ajunge să propovăduiască renunţarea la aceste manifestări exterioare şi să se concentreze asupra reculegerii interioare, a ascezei şi a contemplaţiei. Unul dintre reprezentanţii cei mai cunoscuţi ai acestei tendinţe africano-hispanice este Ibn Abbând, născut la Ronda, în Andaluzia, în 1332, şi mort în 1390, la Fes, unde îndeplinea, după 1375, funcţiile de imam şi de predicator al Qarawiyin-ei. Scrierile sale nu au rămas fără influenţă asupra Sf. Ioan al Crucii. Într-o culegere de

cugetări, *Hikant*, el dezvoltă într-adevăr o doctrină a „neştiinţei mistice”, potrivit căreia Dumnezeu se descoperă, obscur şi transparent, nu prin raţionament, ci prin experienţă interioară:

„El se ascunde prin prea marea sa Transparenţă şi devine Invizibil prin tăria Luminii sale”.

(trad. Paul Nwyia)

În sudul Marocului, în djebelul Alam, mormântul unuia dintre maeştri acestei confrerii este încă un loc de cult şi de pelerinaj.

Pentru perioada sec. al XII-lea şi al XIII-lea, Ibn Arabi (1165 – 1240) oferă preţioase informaţii asupra confreriilor şi a sufiţilor mai mult sau mai puţin independenţi, pe care el i-a cunoscut, nu numai în Andaluzia sa natală, ci şi în Africa de Nord şi în Asia Mică. El citează cincizeci şi cinci de maeştri doar dintre cei care au contribuit la prima sa formare: ermiţi, vagabonzi, imami sau rectori de moschei, asceţi liberi. Câţiva, precizează M. Asin Palacios, „îşi consacrau viaţa apărării celui drept şi protejării celui slab împotriva violenţei şi a nedreptăţii”. Anumite confrerii luau alura unei cavalerii. Maeştrii andaluzi sau maghrebieni reprezentau numeroase şcoli, congregaţii sau tendinţe religioase, a căror unitate venea mai puţin dintr-o regulă comună şi dintr-o viaţă comunitară cât mai ales din doctrine şi practici religioase identice, în ciuda condiţiilor de existenţă familială şi profesională diferite.

Ordinul *Mawlawiyya* sau *Jalâlixjya* a fost fondat, încă de la moartea lui Mawlânâ (1207 – 1273), de către fiul său cel mare şi de discipolii săi. Cu mult înainte ca la Qonia să ia naştere, sub inspiraţia lui Jalalloddin Rumi, ordinul Dervişilor rotitori (*Mewlewiţi*), înfloriseră aici o serie de comunităţi religioase. Noul ordin a împrumutat de la ele o parte din regulile şi ritualurile lor, la care a adăugat nota sa originală. Sub protecţia Selgiukizilor, el cunoaşte o rapidă prosperitate şi s-a răspândit într-o multitudine de centre, păstrând totuşi o organizare centralizată, cu o ierarhie ereditară. El a jucat în Turcia rolul considerabil al

unei fraternităţi spirituale, al unei culturi elegante, spre deosebire de un ordin popular, de origine obscură, *Khalwatiyya*, cu un caracter mai ascetic şi mai individualist. Muzica însoţită de cânturi, psalmodiere şi dans, *Seamă*, reprezenta pentru dervişii rotitori un exerciţiu mistic de cea mai înaltă intensitate. Cu complexitatea sa reglată până la cele mai mici detalii, această ceremonie simboliza viaţa rotitoare a sferelor, supunea pasiunile în faţa unei ordini cosmice, întărea credinţa împotriva tuturor duşmanilor interiori, pregătea extazul. Când acesta se producea, se însoţea fie de o tăcere imobilă, fie de un strigăt tulburător, comunicând sentimentul unei Prezente sacre.

Intrarea în Jalâliyya era subordonată unei perioade severe de postulat. Dacă postulantul lipseşte o dată de la respectarea regulii, „el este obligat să reia totul de la început” Dacă ajunge cu succes la capătul a o mie şi una de zile, primeşte abluţiunea căinţei (pentru greşelile sale ascunse), veşmântul confreriei, „se recită asupra sa numele lui Dumnezeu, i se dă o chilie… i se arată calea, exerciţiile de devoţiune, şi sârguinţa… până când puritatea se manifestă în el”.

Ajuns la un anumit nivel de înaintare pe cale, el va beneficia de o mai mare libertate de acţiune, de mai multă spontaneitate în relaţiile sale cu Dumnezeu, participând alături de ceilalţi confraţi la exerciţiile comune.

Comunităţii propriu-zise i se alăturau sufiţi care trăiau în lume, căsătoriţi sau nu, fideli spiritului maestrului şi care asistau la ceremoniile religioase ale cenobiţilor. Apartenenţa la ordin, ca în cazul majorităţii confreriilor, presupunea forme şi grade diferite. Ordinul a supravieţuit tuturor vicisitudinilor istoriei. La începutul secolului XX, avea o asemenea autoritate încât superiorul său era cel care conferea însemnele suveranităţii, în timpul întronării sultanului în moschea din Eyyoub.

Când s-a declanşat Revoluţia populară şi laică a lui Mustapha Atatürk (1924 – 1933), Constantinopolul

(devenit Istanbul) număra, după S. Anderson, 17 confrerii oficial recunoscute, cam 250 de mănăstiri şi numeroase centre de reuniune. Vincent Monteil vorbeşte de 600 de mănăstiri (*tekke*) ale congregaţiilor musulmane din Turcia; ele aparţineau unui număr de treizeci şi două de ordine diferite. Mulţi vegetau, consideraţi fiind, în mod neclar, drept sufiţi, fakiri, dervişi. Unii călugări rătăceau cerşind pentru mănăstirile sau sihăstria lor.

Aceste instituţii religioase au fost suprimate în 1925, din cauza opoziţiei lor faţă de reformele laice ale regimului; persecuţia s-a întins în toată Turcia. Veşmântul religios a fost interzis. Albania primeşte pe unii călugări şi comunităţi în exil, dar confreriile o vor părăsi, când ţara a trecut, în 1946, sub regimul unei „Republici populare”. Ele s-au reconstituit parţial în Turcia, unde viaţa religioasă rămăsese ardentă. Dervişii din Qonia şi-au reînceput *Seamă* şi mişcarea religioasă recapătă vigoare.

6. Vremurile moderne: în Africa.

— După o perioadă de obscuritate, durând aproape patru secole – cu excepţia câtorva personalităţi sclipitoare – o însufleţire a confreriilor sufite se manifestă începând cu sec. al XIX-lea. Ea se datorează influentei câtorva maeştri, care se raportau ei înşişi la cei din epoca de aur a sufismului şi care doreau să reaprindă flacăra misticismului musulman. Ea era gata să se stingă sub călcâiul dominaţiei otomane. Aceste confrerii s-au dezvoltat în afară, şi câteodată împotriva, unor alte două mari mişcări islamice: *Wahhabismul 3*, centrat asupra Arabiei, care marchează o reîntoarcere la disciplina Legii Coranice; şi *Mahdisntul*, centrat asupra Iranului, care trăieşte în speranţa eschatologică a reîntoarcerii unui Călăuzitor, trimis de Dumnezeu. Tot o mişcare de renaştere mistică s-a dezvoltat, în furnicarul ulemalelor, şi s-a întins până în inima Africii şi la graniţele Asiei meridionale, în Malaezia şi Indonezia, la fel ca şi în ţările Europei şi ale Americii, unde s-au stabilit importante minorităţi musulmane.

Doi maeştri se evidenţiază în special: Ahmad ibn Idris (m. 1760) şi Ahmad al-Tijâni (m. 1815). „Căile” pe care le-au renăscut au păstrat practicile de devoţiune sufite, dar ele dovedesc moderaţie în ascetismul şi misticismul lor. Toate interzic folosirea tutunului şi a băuturilor fermentate. Ele s-ar interesa mai degrabă de viaţa practică a credincioşilor, de cultul sfinţilor, de aniversări şi pelerinaje decât de învăţătura speculativă şi aprofundarea spirituală. Ele ar viza uniunea cu Spiritul Profetului mai mult poate decât uniunea cu Dumnezeu, aceasta apărând ca incompatibilă cu credinţa în absoluta transcendentă a lui Allāh. *r f*

Această reînsufleţite a sufismului până în mediile populare nu se realizează fără contaminări cu tradiţii locale, străine de el, dansuri orgiastice, scene fakirice, spectacole de magie, adesea pe un fond de şarlatanism. Aceste sărbători ale unui misticism îndoielnic au făcut obiectul unor pitoreşti descrieri. Astfel de manifestări nu trebuie totuşi să pună la îndoială existenta în confrerii a unui sufism interior cu totul autentic. Dar el rămâne cel mai adesea discret şi, cu cât este mai intens, cu atât mai puţin el se manifestă, precum o muzică a tăcerii.

O altă experienţă ce se corelează cu Ahmad ibn Idriss merită să fie semnalată. O *zâouia* (= *zawiyvă*) s-a format în sudul Cirenaicăi, la frontiera Sudanului, într-o oază traversată doar de caravane, în mijlocul deşertului, sub conducerea lui Ali Sanusi (1787 – 1859). Acest centru religios se constituise aici pentru a fugi de ostilitatea ulemalelor din Arabia şi pentru a converti la Islam unele triburi de negri animişti, care nu încetau să se lupte între ele. Maestrul intenţiona strângerea pe Calea sa (*Sanusiyya*) a tuturor lanţurilor iniţiatice precedente şi îşi afirma voinţa de a purifica sufismul de zgura istoriei. Ceremoniile religioase se derulau fără frenezie zgomotoasă. *Zâouia* se preocupa de lipsurile poporului şi organiza în jurul ei o societate „teocratică şi pacifistă” (J. S. Trimigham). Celule familiale, artizanale, agricole,

educative, defensive, se construiau într-un ansamblu ordonat, adaptat structurilor etice şi tradiţionale ale regiunilor. Ele se vor extinde, prin deşerturi, până la valea Nilului, în Nubia. Acest ordin Sanâsi a fost leagănul dinastiei Idriss, care a urcat la tronul Libiei în 1950, odată cu proclamaţia de independenţă a ţării. Ea a fost înlăturată prin lovitura de stat militară din 1969.

Spre aceeaşi perioadă, potrivit unei anchete a lui L.-P. Fauque, publicată în 1961, Algeria număra în anul 1950 în jur de 500.000 de aderenţi la diverse confrerii, dintre care cele trei importante erau Khalwatiyya, Shadhiliyya, Qâdiriyya. Unul dintre membrii cei mai celebri ai acesteia a fost Abd el-Kader, născut în 1808 aproape de Mascara, mort la Damasc în 1883 şi îngropat într-o mică moschee, alături de mormântul lui Ibn Arabi. După cincisprezece ani de rezistenţă împotriva cuceririi franceze din Algeria (1832 – 1847), el se predă; a fost ţinut prizonier în Franţa vreme de cinci ani, apoi, eliberat, s-a retras în capitala siriană, unde a deschis o şcoală de meditaţie şi de formare ascetică şi mistică, urmând orientările „teomoniste" ale lui Ibn Arabi. El a lăsat o culegere de cugetări şi de meditaţie, *Cartea Popasurilor*, din care o parte a fost tradusă în franceză.

Din acest ansamblu sufit maghrebian, o ramură s-a desprins la Mostaganem, în 1918, şi s-a erijat într-o confrerie distinctă, sub impulsul lui Ahmad Ibn Al Alawi, născut în 1869, mort în 1934, în *zaouia* din Tigditt. Acest fondator al *Alaouiya*, care studiase în India doctrina şi metodele sufismului, este astăzi considerat ca unul dintre sfinţii Islamului. „Şeicul", scrie unul dintre discipolii săi, „renovator al căii sufite în această epocă de întunecimi spirituale, a dat exemplul unui om interesat de toate problemele timpului său. Era un spirit viu, inteligent, sensibil şi preocupat de soarta semenilor săi. Voinţa sa spirituală era una care îngloba întreaga umanitate" Mişcarea sa s-a răspândit în Europa. Ea are la Paris un centru religios şi cultural care, pe lângă formarea

iniţiatică, publică o revistă, organizează cursuri, reuniuni publice. Unii discipoli ai lui Alawi, care au fost iniţiaţi de Maestru, au fondat alte centre în Franţa şi în Elveţia. Mai mulţi discipoli ai lui René Guénon, şeicul Abdel Wahed Yahia, au adoptat sufismul, fie în această *tarâqah Alaoui*, fie în alte căi. Şeicul Khaled Adda ben Tounès reaminteşte principiul: „Sufiţii îşi fondează ştiinţa şi cunoaşterea numai pe ceea ce trăiesc ei înşişi”.

Africa subsaharianã a cunoscut şi ea, independent de mediile şcolilor coranice în care copiii învaţă să recite pe dinafară Coranul, infiltrarea confreriilor sufite, precum Tidjaniya, Qâdiriya, Mourizil. Mai mulţi dintre maeştrii lor au lăsat o reputaţie de sfinţenie: Amadou Bamba (m. 1927) în Senegal; Tyemo Bokar (m. 1940), înţeleptul din Bandiagara (Mali), supranumit „Francisc din Assisi negru”. Câteva dintre aceste confrerii, care adăugau unele obligaţii de muncă la practicile religioase, au ajuns la o putere economică şi politică de natură să neliniştească puterile civile. Anumite partide, inspirate de aceste confrerii, au fost chiar dizolvate.

În Egipt, ordinul Bektaşilor, fondat de Balim Baba (m. 1516) pe temelia unei confrerii mai vechi, dar în declin, a supravieţuit, diminuat, până în zilele noastre, după o istorie agitată. Acest ordin se declară sunnit, dar învăţătura sa cuprinde unele elemente shă de ca de exemplu, cultul lui Alt şi atribuirea califatului doar urmaşilor Fatimei. Libertatea aderenţilor săi în raport cu Coranul şi sincretismul credinţelor lor îndeamnă pe Jules Leroy să scrie: „Anumite elemente ale credinţei şi practicii Bektaşilor ne fac să credem că ei erau la origine creştini care au preluat doar formele exterioare ale islamismului. Ei au o dogmă trinitară, în care Alt ţine locul lui Iisus şi, în adunările lor, care se ţin în sala de reuniune a mănăstirilor, ei celebrează un fel de Cină de taină în care se împărtăşesc cu vin, pâine şi brânză. La fel, ei îşi mărturisesc păcatele superiorilor lor şi primesc de la aceştia absolvirea de ele”.

7. Asia centrală şi meridională.

— Discreţia pare de rigoare în mediile sufite care subzistă în Asia centrală şi meridională. Înaintea „Republicii islamice” instaurată de ayatollahul Khomeini, se puteau vedea sufiţi şi comunităţi în Iran. Ce a mai rămas astăzi dintr-un sufism care s-a arătat aici strălucitor şi activ? Vincent Monteil critică evocările făcute despre călugări – creştini sau musulmani – murdari, ignoranţi şi decăzuţi, ironizaţi de literatura şi de propaganda atee. El semnalează că un ordin recent, cel al lui Safi-Alî-Shân, a numărat aproape 33.000 de dervişi. El îi califică drept „panteişti” Legăturile lor spirituale cu India sunt evidente. Ei proclamă cu tărie: „Lumea nu este decât ca o iluzie, ca un vis, ca o clipă” Autorul *Lumii musulmane* povesteşte cum unul dintre prietenii săi afghani a întâlnit, în 1957, în Tadjikistan, un notabil, în vârstă de patruzeci şi cinci de ani, care s-a dovedit a fi un mistic sufit, instruindu-şi copiii în aceeaşi cale, şi fiind capabil să recite pe dinafară lungi pasaje din *Mathnawî*, marele poem despre iubirea divină al lui Jalalloddin Râmi. Cu toate că fusese educat sub un regim ce practica ateismul, acest sufit îşi păstrase tradiţia spirituală. El spunea, despre cei care nu-l înţelegeau, doar atât: „ei nu intră în această lumea a mea”.

Unul dintre inspiratorii Pakistanului modern, care a fost preşedinte al Ligii musulmane, Muhammad Iqbal (1873 – 1938), filosof, poet şi jurist, recunoştea ca principal maestru al său pe Râmi (m. 1273), fondatorul ordinului dervişilor rotitori. Un suflu mistic răscoleşte scrierile şi discursurile sale, care au exercitat o mare influenţă asupra întregului Islam. Poemele sale continuă să fie cântate solemn în timpul ceremoniilor religioase. Însuşi sufletul sufismului este cel care se exprimă în lucrarea sa *Cartea eternităţii* (*Djâvid-Nâma*).

Din India s-a răspândit în Occident, la începutul secolului XX, o confrerie al cărei lanţ iniţiatic, prin mai mult de treizeci de maeştri cunoscuţi nominal care s-au succedat de la fondarea sa, urcă până la Hazrat Khwaja Ali

şi Hasan Basrî. Autorul acestei noi răspândiri, Hazrat Inayat Khan, s-a născut în 5 iulie 1882, la Baroda, la nord de Bombay şi a murit la Delhi, în 5 februarie 1927. Crescut în pietate şi cultul muzicii, el devine încă de tânăr un adept al meditaţiei tăcute la fel ca şi un interpret, un compozitor şi un poet. La o întrebare de-a lui, bunicul său îi răspunde într-o zi cu un vers de Jalallodin Râmi: „Noi sunterr Oceanul în care tu eşti o picătură”.

Această cugetare a inspirat întreaga sa viaţă. Simţirea prezenţei lui Dumnezeu în om şi simţirea dimensiunilor interioare ale muzicii l-au făcut în măsură să conceapă ceea ce el a numit „Yoga sunetului” A fost iniţiat în sufism de maestrul Muhammcid Madani şi a studiat învăţătura a patru mari confrerii din India: Nakshibandya, Kadarya, Sohrawardya şi Chishtya, aderând la aceasta din urmă. Pe patul de moarte, maestrul său îl investeşte cu o misiune: „Mergi în lume, armonizează Orientul şi Occidentul cu muzica ta, răspândeşte înţelepciunea sufismului, în numele lui Dumnezeu, cel Milostiv şi îndurător” El pleacă în 1910 în Statele Unite, unde trăieşte în sărăcie, dând concerte şi o învăţătură asupra „căii”, pregătind traduceri din autorii sufiţi şi propriile sale tratate de meditaţie.

Ca majoritatea maeştrilor sufiţi, se căsătoreşte; va avea patru copii. Călătoreşte în toată Europa, fixează în Elveţia centrul mişcării sufite, pe care o reînsufleţeşte în *Silsilă* lui Chishti, şi instalează la Suresnes, aproape de Paris, unde îşi alege domiciliul, o şcoală de meditaţie. Până la moartea sa, el nu va înceta să călătorească pentru a-şi răspândi „Mesajul de Iubire, Armonie şi Frumuseţe” Pir Vilayat Inayat Khan Chishti, fiul său, care i-a succedat, îi continuă activ opera şi însufleţeşte mai multe centre sufite în Statele Unite şi în Europa. Învăţătura sa se arată deschisă la toate convergenţele gândirii umane înspre Uniunea mistică în Dumnezeu, în afara oricărui dogmatism sectar. Aspiraţiile conştiinţei spre unitate, care se exprimă în toate religiile, ca şi în căutările adevărului ştiinţific şi

ale unei păci mondiale pot, grupându-se sub o lumină comună, să fondeze o nouă lume a dreptăţii, iubirii şi a libertăţii.

În Indonezia, ţara cu cea mai mare populaţie musulmană din lume, două sunt influenţele principale – ale lui Ibn Arabi şi Jalallodin Rumi, care se încrucişează în confreriile sufite instalate în insule. Potrivit Congreselor pe care le-au ţinut în 1960 şi 1963, ele ar fi în număr de şapte, şi două dintre ele ar număra mai mult de un milion de adepţi. Dar sufismul marilor maeştri nu a putut fi peste tot ferit de contaminările locale cu hinduismul, aninismul, credinţele şi obiceiurile tradiţionale. O străveche sevă culturală persistă sub această grefă religioasă străină care este Islamul; ea oferă confreriilor sufite din Asia de Sud-Est o coloratură particulară, mai mult sau mai puţin pronunţată, în funcţie de maeştrii care le conduc. Ceremoniile nu exclud câteodată, potrivit lui Vincent Monteil, magia neagră, filtrele de dragoste, vindecătorii, vrăjitoria, ocultismul, astrologia, toate tipurile de mantică. Evocarea spiritelor, cultul sfinţilor, rugăciunea către Allāh, pelerinajele la Mekka, respectarea destul de slabă a postului şi a obligaţiei la milostenie coexistă, fără vreun sincretism sistematic, într-o practică spontană potrivită pentru a concilia toate forţe invizibile, în care se poate crede fără a irita pe niciuna din ele.

Eroul Independenţei, „părintele Revoluţiei”, primul Preşedinte al Republicii Indonezia, Sukarno (1901 – 1970), era fiul „unui musulman teosof javanez” El se autointitula drept „un mistic” A avut ca şi părinte spiritual un musulman „pios şi mistic, dedicat rugăciunii şi postului” fixat într-o manieră politică pe legea coranică. Întemniţat, Sukarno citea Coranul, se ruga şi medita. În 1955, el efectuează pelerinajul ritual la Mekka. Potrivit voinţei sale, sicriul său a fost acoperit cu drapelul grupării *Muhammadiyah*, mişcarea reformistă musulmană la care el aderase la vârsta de cincisprezece ani. Nu este vorba aici de a-l anexa sufismului, însă el a atestat existenţa

confreriilor şi a unei influente care nu conduce în mod necesar la sfinţenie.

8. Rolul femeilor.

— Femeile au avut o importanţă considerabilă în mişcarea sufită, ca ermite şi cenobite, soţii şi mame, sau conducătoare de şcoală. Am evocat minunatul personaj care a fost Rabi a al Adawiyya, convertirea sa, poemele sale mistice şi influenţa pe care a exercitat-o, după secolul al VIII-lea, asupra întregii istorii a sufismului.

Aceste femei sunt reunite în mănăstiri (*ribât*), ataşate sau nu unor mari confrerii. Cairo, Alep, Bagdad numărau deja, în secolul al XII-lea, mai multe mănăstiri de femei. În afara muncilor casnice, ele nu doar se rugau, meditau, cântau, respectau riturile şi practicile sufite, ci şi predicau şi instruiau. Ele se puteau ridica până la responsabilităţile unui maestru (*sheikha*). Dar nu existau mănăstiri mixte. Chiar dacă unele comunităţi de femei sau de bărbaţi se găseau câteodată apropiate, exerciţiile spirituale, riturile şi rugăciunile se desfăşurau totuşi separat Independent de viaţa comunitară, unii laici, bărbaţi şi femei, puteau să se reunească în grupuri de meditaţie şi de rugăciune, câteodată în cea mai desăvârşită tăcere timp de mai multe ore, altă dată ascultând cuvântul sugestiv al unui maestru sau al vreunuia dintre membri.

Chiar şi în afara mănăstirilor, unele femei se reuneau între ele, formau cercuri de rugăciune, mergeau în pelerinaj la mormintele sfinţilor. Sufismul le oferea posibilităţi pe care o religie prea legalistă, ca şi o societate cu o predominanţă aproape exclusiv masculină, nu le-o permiteau în vreun fel. Ibn Arabi şi-a exprimat gratitudinea faţă de două femei în vârstă, cărora le-a fost, pe când era tânăr, slujitor şi discipol: Yasmânah, o sufită din Marchena, şi Fátimah, o mistică extatică din Córdoba, care trăia într-o continuă prezenţă a lui Dumnezeu. De asemenea, el nu şi-a ascuns admiraţia pentru Maryam, prima şi tânăra sa soţie, căreia i-a lăudat desăvârşirea spirituală şi a cărei viziune l-a confirmat în calea

sufismului. Dar, poate, niciun imn de iubire nu egalează poemul pe care el l-a dedicat lui Nizham (Armonia), fiica de o frumuseţe şi de o inteligenţă excepţionale a unui imam din Mekka, din care el face un simbol al înţelepciunii (*Sophia*) lui Dumnezeu4. Aceasta i-a inspirat scrieri înflăcărate, *Interpretul dorinţelor arzătoare*, apoi *Comoara dorinţelor arzătoare*, în care el cântă în fraze erotice deliciile uniunii extatice. El a trebuit, mai apoi, să explice aceste poeme, căci criticii scandalizaţi nu le înţelegeau aspectul simbolic5. Jalallodin Râmi şi-a exprimat, la rândul său, consideraţia cea mai tandră pentru soţia sa, care îndeplinea funcţii importante în Comunitatea din Qonia.

Dar ambiguitatea limbajului mistic al iubirii este dusă la extrem de numeroşi poeţi sufiţi. Acele relaţii sexuale care ar exprima o iubire nu doar senzuală sau posesivă, care s-ar înălţa la o plenitudine ideală a dăruirii şi a abandonului, au putut servi, în lipsa unor comparaţii mai sugestive, ca şi simboluri ale uniunii mistice cu Dumnezeu. *Cântarea Cântărilor*, iubirile lui Solomon cu Sulamita, au inspirat de asemenea comentarii în care plăcerile intimităţii sunt evocate pentru a ajuta, ba chiar pentru a incita înţelegerea ascensiunii mistice a sufletului spre extaz şi spre contopirea în divinitate. Dumnezeu se revelează şi se ascunde sub vălul formelor corporale, care, totuşi, nu trebuie luate în considerare în ce priveşte realitatea Sa. De aici, aceste numeroase poeme mistice, de un erotism aparent echivoc, concepute pentru Leyla, arhetipul eternului feminin, pentru Nizhâm, întruparea Sophiei, pentru Preaiubită, femeia ce cristalizează frumuseţea, şi acest cristal înălţând sufletul spre Frumuseţea transparentă a lui Dumnezeu.

În schimb, când este vorba de acele femei mistice care-şi exprimă dragostea faţă de Dumnezeu, ele împrumută rar, după ştiinţa mea, simbolurile şi personificările iubirii umane. Rabă a, dansatoarea mistică din Basrah, sau sclava mistică din Atab, îşi adresează cântecele lor de iubire direct lui Dumnezeu, şi numai şi

numai lui: „Te iubesc cu două iubiri, spune Rabă a, cu o dorinţă pasională şi cu o iubire nouă...”. Şi sclava, la rândul său, îşi exclamă dorinţa: „Oh! prieten al inimilor!... Tu eşti cel pe care-l caut... Tu eşti bucuria mea... singurul obiect al dorinţei mele... Din grădinile tale cereşti, nu doresc nicio plăcere, singura mea dorinţă este de a te vedea”.

Castitatea este o virtute pe care orice sufit, bărbat sau femeie, trebuie să şi-o impună. În afară de cei sau cele care fac din ea, în mod liber ales, o regulă absolută, castitatea nu interzice exprimarea fizică a iubirii, şi nici căsătoria şi procreaţia. Dar ea va consta pentru toţi într-o moderaţie şi o stăpânire a dorinţei carnale, chiar dacă aceasta nu serveşte decât ca imagine verbală pentru exprimarea unei dorinţe spirituale. Ceea ce ar fi permis în acest domeniu, dar nu necesar, s-ar cuveni să fie refuzat de către sufit. Dacă inima şi gândirea sunt invadate de o pasiune pentru un adult sau pentru un copil, ele trebuiau să se elibereze de aceasta ca de un „extaz imoral” şi să se îndepărteze pentru totdeauna de seducţia unei „mişcări infernale” Chiar dacă femeia a putut să se dedice în mod liber sufismului, într-o viaţă solitară sau comunitară, mundană sau în recluziune, ea a rămas totuşi pentru bărbat deopotrivă arhetipul frumuseţii divine şi cel al unei seducţii diabolice6.

CAPITOLUL V
Itinerariu: formarea spirituală

Adeptul care decide să urmeze plenar Calea (*tarâqa*) misticii sufite (*tasawwuf*) va ajunge, exceptând un eventual accident, la iniţierea şi la uniunea transformatoare în Dumnezeu. Dar el va ajunge la acest sfârşit supunându-se îndrumării de către un Ghid. Această formare va presupune, în afara unei învăţături şi a exerciţiilor spirituale, aspre încercări fizice şi morale, posturi şi vegheri prelungite, munci materiale, mustrări. Candidatul la iniţiere va respecta cu grijă cuvintele şi gesturile

Maestrului, ritualurile şi practicile, întreg itinerariul Căii alese.

1. Maestrul.

— Maestrul este „polul” (*Quth*) spre care se va orienta căutarea spirituală, „axa” în jurul căreia va evolua în spirală ascensiunea mistică. „Pentru cel care nu are maestru, Satana devine maestrul său” (Ibn Arabi). Adevăratul maestru se revendică el însuşi de la un iniţiator, care l-a investit cu puterea şi 102

cu misiunea sa. Acest iniţiator nu este, la rândul său, decât o verigă a unui lanţ (*silsila*) care îl leagă de Muhammad, de ginerele său Alt sau de unul dintre tovarăşii săi, primii califi. Acesta este „lanţul de aur”, „lanţul binecuvântării” (*silsilat al-baraka*).

Această relaţie cu originile Islamului tinde să garanteze fidelitatea faţă de Profet şi, în consecinţă, autoritatea Maestrului. Preocuparea de a stabili o astfel de legătură este comună atât sunniţilor şi shă iţilor, cât şi grupărilor eliberate de sub tutela „ortodoxă” a ulemalelor. Această legătură asigură continuitatea acestei influenţe misterioase (*baraka*), derivând din puterea spirituală a unui maestru, transmisă de la unul la altul şi menţinând permanenţa energiei fondatoare în şirul succesiunilor1. În lipsa acestei raportări la o energie mai puternică decât moartea, grupul sau învăţătura unui Maestru ar fi sortite unei grabnice degenerescenţe. Puterea însăşi a Profetului purcede din legăturile sale cu lanţul Profeţiei, ale cărui verigi majore sunt Abraham, Moise, Iisus; ea vine de asemenea din propria sa ascultare a Cuvântului lui Dumnezeu, a Revelaţiei transmise prin arhanghelul Gabriel. Aceasta este pecetea primordială care autentifică Căile deschise de Maeştri.

Tăria acestui influx fiind venită de sus, diversitatea istorică a maeştrilor nu exclude intervenţia trecătoare a unui maestru misterios, al Khidr. El este inspiratorul invizibil, care apare brusc, face un gest, spune un cuvânt, tace, apoi dispare. Sau, dimpotrivă, el este perceput ca un

ghid interior, o personificare a conştiinţei orientate spre Dumnezeu, sau polul (*Quth*) însuşi ce atrage sufletul spre Dumnezeu ca printr-un magnetism spiritual. El mai este asimilat şi cu Ilie, slujitorul lui Dumnezeu; ghidul lui Moise în traversarea deşertului, traversare care va fi de altfel simbolul Căii (*tarâqa*), conducând la Dumnezeu prin supunere, cunoaştere şi iubire.

Acest maestru prin excelenţă este identificat cu acela pe care Allāh îl prezintă, în sura Cavernei, ca pe „un rob dintre robii Noştri, căruia Noi i-am dăruit îndurare, din partea Noastră, şi l-am învăţat ştiinţă de la Noi” (18, 65, 82). Însărcinat cu instruirea lui Moise, el răspunde acestuia, care îl întreabă neîncetat: „Dacă mă urmezi, nu mă întreba despre niciun lucru, câtă vreme nu-ţi pomenesc nimic despre el” (18, 70). Aceasta este atitudinea pe care o vor adopta maeştri şutiţi faţă de discipolii lor nerăbdători. Jonayd, de exemplu, se va răsti cu promptitudine la Hallâj, din cauza unor întrebări ale acestuia considerate ca inoportune. Ibn Arabi face aluzie de mai multe ori la acest personaj fugitiv, care cunoaşte gândurile sale intime şi scrierile sale încă secrete, care apare brusc în locuri şi momente diferite, şi care recomandă supunerea faţă de maeştri, fără să aducă el însuşi vreo soluţie problemelor. El se prezintă mai degrabă drept cel care incită la căutarea adevărului, maestrul interior, ghimpele conştiinţei, oarecum asemănător daimon-ului lui Socrate.

Ermiţi, celibatari trăind în lume, bărbaţi şi femei căsătoriţi, din momentul în care adoptă o cale, chiar în afara unei comunităţi organizate, se pun şi sub îndrumarea unui maestru; în limbaj sufit, se orientează spre un pol. Ei pot să-l schimbe, de consideră cumva că nu mai progresează pe această cale, sau că progresul nu se desfăşoară într-o relaţie reciprocă. Astfel, sufiţi dintre cei mai renumiţi pentru ştiinţa şi virtuţile lor au cunoscut mai mulţi maeştri, pe care-i căutau dintr-un capăt în celălalt al lumii islamice.

Un maestru nu îşi poate exercita rolul decât în

condiţii foarte stricte. El trebuie să fie nu doar iniţiat în una sau mai multe căi de perfecţiune, ci şi investit cu această misiune de către un maestru, care îi transmite puterile sale (*barâka*). Această alegere presupune la noul desemnat o ştiinţă teologică, cunoaşterea etapelor căii, a ritualurilor şi metodelor, a regulilor de asceză, a dificultăţilor fizice şi psihologice individuale care trebuie depăşite. Aceste cunoştinţe nu rămân la nivelul intelectual, ele sunt dublate de experienţa spirituală, de înaintarea personală pe cale, de traducerea doctrinei prin exemplul faptelor. Calităţilor morale li se vor adăuga două daruri, discernământul şi austeritatea, care nu exclud un profund sentiment de umilinţă şi cotidianul examen personal de conştiinţă. El se va fortifica în solilocviile sale intime cu Dumnezeu şi în retrageri periodice.

2. O ierarhie iniţiatică.

— Evoluţia spirituală de la discipol sau novice la Maestru urmează o gradare precis ierarhizată. Profetul, chiar dacă nu a interzis formal viaţa monahală, nu o încurajează în niciun fel: „Fără viaţă monahală în Islam”, potrivit unei spuse ale sale. Exemple pe care, fără îndoială, le cunoscuse în timpul călătoriilor sale i-au schimbat părerea; dar totuşi el propovăduia o etică moderată: „O, voi cei care credeţi! Nu opriţi bunătăţile pe care Allāh vi le-a îngăduit şi nu călcaţi (poruncile), căci Allāh nu-i iubeşte pe cei ce încalcă (poruncile)!” (5, 87). Celibatul monastic, în special, i se părea greu compatibil cu natura umană şi cu stabilitatea societăţii; căsătoria era considerată norma personală şi socială. Dar, cu repeziciune, vocaţiile anahoretice se vor evidenţia în Islam şi călugări – ermiţi sau cenobiţi – se vor reuni în comunităţi, convinşi că prin aceasta nu încălcau nicio regulă absolută a Coranului2. Dar, dacă cea mai mare parte a călugărilor au fost sufiţi, aceştia din urmă nu erau toţi călugări sau călugăriţe supuşi regulilor stricte şi minuţioase, precum celibatul, sărăcia, penitenţele, muncile de întreţinere a unei mănăstiri. Mistica nu este un

domeniu rezervat.

Aflat în fruntea unei *tarâqa* care are dimensiunea unei şcoli, a unui grup sau a unei confrerii, maestrul este considerat ca un *Walt*, iubitul, protejatul lui Dumnezeu. El joacă rolul de mediator, ba chiar de intermediar între adept şi Dumnezeu. La rândul său, se plasează el însuşi în siajul celui dintâi călăuzitor, Allāh, cel care a revelat Legea fundamentală şi care acordă graţia. Muhammad este ultimul vestitor al acestuia, cel care pune pecetea (*Khâtim*) finală la era profeţiei.

Această Lege este interpretată oficial de către *ulemale*, doctorii în ştiinţe şi legislaţii religioase. Dar ei nu desprind din ea altceva decât sensul literal (*zăhir*) sau adaptările la circumstanţele vieţii exterioare. Această Lege conţine însă şi sensuri ascunse (*bâtin*), sursă a interpretării esoterice şi a vieţii mistice. Maestrul va fi hermeneutul acestor sensuri secunde. La shă îţi, acesta va fi Imamul; la sunniţi, Şeicul. Oricare i-ar fi numele, el este *Walî*; precum o teofanie, el dezvăluie Iniţierea spirituală (*Walāyat*). În această calitate, el este singurul autorizat să discearnă sensul ascuns al Revelaţiei divine, care se situează în modul cel mai direct pe calea uniunii cu Dumnezeu.

Această cunoaştere pătrunsă de iubire este înţelepciune (*sapida scientia* = ştiinţă delicioasă), «gnoza Islamului». Dar această *Walāyat* (cale iniţiatică) nu este încă *Wilâyat* (sfinţenie). Ea îi este traseul, dar nu şi sfârşitul. investitura de maestru ar purcede, în tradiţia shă ită, mai cu seamă din lanţul genealogic care îl leagă pe imam de Alt, în vreme ce la sunniţi ea ar corespunde mai degrabă unui grad înalt de perfecţiune spirituală, dar grad recunoscut ca urmare a iniţierii maestrului, protector al *Silsilă*. De ambele părţi, în pofida acestor diferenţe, se afirmă dubla exigenţă a unei fidelităţi şi a unei inspiraţii divine.

Orice bărbat (sau femeie) deţine posibilitatea să devină maestru, dar el nu o actualizează decât urmând o

cale ascetică şi mistică, lungă şi dificilă, sub îndrumarea unui Călăuzitor autorizat. Întotdeauna deschis şi disponibil în faţa darurilor lui Dumnezeu, aspirantul (*murâd*) va trece prin stadii determinate (*maqâmat*), prin iniţieri succesive, mai înainte de a accede la demnitatea de *murshid*, îndrumător spiritual, ghid al discipolilor, colaborator al maestrului, apărător al regulilor şi ritualurilor, câteodată echivalentul *Şeicului* sau al Pir-ului (maestru în arabă sau în persană). Odată momentul venit şi toate încercările depăşite, maestrul conferă investitura *murshid-ului*, împreună cu puterea invizibilă a *baraka* şi cu secretul cunoaşterii esoterice (*mă rifa*).

Transmiterea acestei puteri este adesea făcută, ca în *Mawlawiyyia*, în interiorul unei familii, de la tată la fiu sau la ginere. Dar condiţiile pregătitoare rămân indispensabile, calităţile morale şi spirituale vor trebui, fără excepţie, să primeze asupra genealogiei fizice. S-a întâmplat totuşi ca modul de conduită al maeştrilor să nu corespundă deloc învăţăturii lor. Ei uită versetul Coranului: „O, oameni ai Cărţii! Voi nu vă sprijiniţi pe nimic, până nu veţi împlini Tora şi Evanghelia şi ceea ce vi s-a trimis de către Domnul vostru!” (5, 68). Unii cedează tentaţiei de a uimi pe cel naiv sau de a câştiga încrederea, cultivând anumite puteri: telepatie, premoniţii, interpretarea viziunilor sau a viselor; alţii se supun mai degrabă atracţiilor plăcerilor decât necesităţii ascezei. Dar discipolii avansaţi ştiu să distingă, atunci când e cazul, omul de învăţătura sa, şi se ataşează de valoarea uneia, mai mult decât de comportamentul altuia, cu toate că, în sufism, experienţa trebuie să fie, în principiu, verificarea spusei. Îi rămâne atunci discipolului sarcina să verifice pe pielea sa învăţătura pe care o primeşte, fără să-şi piardă vremea judecându-i autorul.

Teoreticienii sufiţi, cu obişnuitul lor gust al clasificărilor, stabilesc trei niveluri principale de formare: nivelul comun pentru marea masă a „căutătorilor” atraşi de calea spirituală; nivelul „începătorilor” deja angajaţi pe cale; nivelul „avansaţilor” care numeşte o adaptare din ce

în ce mai individualizată. În general, la acest nivel, cel mai înalt, se întâlnesc nu doar *murshid-vi*, ci de asemenea şi *abdâl*, acei „ierarhi spirituali” 4 (Henry Corbin). În esoterismul musulman, ei sunt consideraţi ca mediatori, acei „substituiţi” care, prin rugăciunile şi virtuţile lor, înduplecă mânia lui Dumnezeu şi apără lumea de pedepsele temporale pe care ar trebui să le atragă asupra ei multitudinea păcatelor sale.

3. Fundamentul credinţei.

— Virtutea fundamentală a sufitului este credinţa în Dumnezeu, creator „atotputernic şi atotmilostiv”, credinţă care se rezumă în mărturisirea de credinţă (*shahâdah*): „Nu există alt dumnezeu, în afara lui Dumnezeu; şi Muhammad este trimisul lui Dumnezeu”. Profesiunea de credinţă, rămânând identică în structura sa intimă, se exprimă la niveluri diferite. Ea este mai întâi recunoaşterea cuvântului lui Dumnezeu, transmis prin Profet şi înscris în Coran. Apoi acest cuvânt se explicitează urmând gradele de înţelegere ale inteligenţei şi urmând necesităţile vieţii sociale: în acest caz, cele care îl explică sunt şcolile juridice şi teologice, între care credinciosul poate alege, având grijă ca ele să nu se îndepărteze de ortodoxia coranică şi de spusele Profetului transmise sub numele de *hadâth*, şi îndeosebi *hadâth qudsâ5*, cele care sunt socotite a fi spuse venite de la Dumnezeu însuşi.

În sfârşit – şi aici sufiţii se expun riscului celor mai grave reproşuri de erezie şi de necredinţă, laolaltă cu cortegiul obişnuit al persecuţiilor – ei cred că pot să aprofundeze sensul spuselor printr-o hermeneutică a interiorităţii, graţie unei experienţe mistice, în întregime intuitivă şi iluminatoare, pe care ei o trăiesc uneori până la extaz. Ei îndrăznesc atunci să zică, precum Hallâj: „Eu nu prefer nicio doctrină anume...” Martirul din Bagdad (m. 922) descrie acest proces de „deverbalizare”, dacă pot folosi acest neologism, care se realizează în intimitatea unei uniuni de iubire: „Eu am cu mine un Prieten, pe care îl vizitez în clipele de singurătate, prezent, chiar şi atunci

când scapă privirilor… Este ca şi cum aş fi devenit interlocutorul eului meu… Prezent, absent, apropiat, îndepărtat, cu neputinţă de prezentat prin calităţi, El este mai apropiat decât conştiinţa de imaginaţie şi mai lăuntric decât scânteierile inspiraţiilor” (trad. L. Massignon). Nu suntem oare aici pe piscul credinţei fără cuvinte, limitele întregului limbaj fiind depăşite, până la pragul viziunii sau al prezenţei? Exegeţii şi juriştii, limitaţi la literă, nu mai puteau să înţeleagă, şi nici să admită, această hermeneutică.

4. Edificiul virtuţilor.

— Această intimitate directă cu Cuvântul presupune o deposedare de sine, care se realizează prin practicarea virtuţilor, purificând şi modelând caracterele. Purificarea interioară se întinde la toate nivelurile psihicului uman: purificarea sufletului (*nafs*) prin penitenţă şi asceză; a inimii (*qâlb*) prin singurătate, retragere, rugăciune, meditaţie; a spiritului (*ruh*) prin credinţa şi iubirea îndreptate spre uniunea cu Dumnezeu. Această asceză include şi o prevenire împotriva imaginaţiei exaltate, rodnică în reverii seducătoare, ce stârnesc dorinţele. Islamul nu acordă castităţii şi virginităţii aceeaşi importanţă ca şi ascetismul creştin. Sufismul insistă totuşi asupra purităţii inimii şi a intenţiei, a decenţei şi rezervei, în special a modestiei privirii, pentru a preveni tentaţiile desfrâului. Regulile se precizează cu mai multă rigoare pentru călugări decât pentru persoanele căsătorite. Doar forţa unei exigenţe interioare şi a unei uniuni din ce în ce mai intense cu Dumnezeu poate, de altfel, fără nicio altă obligaţie, să conducă pe sufit la o castitate absolută, chiar şi în căsătorie.

Toate tratatele sufismului amintesc necesitatea penitenţei. Bâstami îi detaliază modalităţile, agravate în funcţie de păcate. De unde şi importanţa examenului de conştiinţă, care permite un control atent al tuturor actelor. Hasan Basrî pare a fi fost primul, în lumea musulmană, care recomandă examenul regulat de conştiinţă. Muhâsibi

(= cel care cercetează conştiinţa) face din acest exerciţiu un motor al perfecţionării spirituale. Manualele ascetice sufite îl consideră indispensabil. Ghazâlî vede în el o condiţie pentru o perfectă adeziune la voinţa divină şi, în acest scop, el sfătuieşte să se noteze într-un carnet (*jarida*), dimineaţa şi seara, gânduri, dorinţe, acte sau cuvinte care ar putea îndepărta de Dumnezeu; este unul dintre mijloacele de asigurare că se trăieşte în prezenţa sau în apropierea Sa.

Acest exerciţiu nu a încetat de a fi plasat în centrul practicii sufite, precum un turn de control. El vizează nu numai spre materialitatea şi circumstanţele exterioare ale actului ci, în modul cel mai aprofundat, şi spre intenţiile care îl inspiră. Căci intenţia este cea care conferă actului sens şi valoare. „Cereţi socoteală sufletului vostru, mai înainte ca Allāh să o facă" avertizează Profetul.

O analiză psihologică dintre cele mai rafinate poate rezulta din aceste auto-examinări cotidiene, evitând totuşi ca ea să ajungă o introspecţie narcisiacă. Toate activităţile sufitului, de la cele mai umile până la cele mai elevate, vor tinde spre manifestarea şi creşterea iubirii de Dumnezeu. Existenta misticului va fi prin ea însăşi o teofanie, o atestare a divinului printre oameni. Ea este oglinda lumii invizibile, dovada vie a relaţiilor care se stabilesc între lumi, cosmos, om şi Dumnezeu.

5. Rugăciunea.

— Urmându-şi gustul lor pentru clasificări, maeştrii sufiţi descriu diverse tipuri de rugăciune: rugăciunea liturgică obligatorie sau canonică; rugăciunea suplimentară în funcţie de împrejurări şi neobligatorie; rugăciunile scurte sau ocazionale; lectura orală şi meditativă a Coranului; recitarea tăcută; psalmodierea şi cântul religios (*sania*) acompaniate sau nu de muzică, gesturi, dansuri; contemplaţia solitară; reamintirea (*dhikr*). Această ultimă formă este cea mai cunoscută şi cea mai caracteristică.

Reamintirea Numelor divine6, mentală sau orală,

individuală sau colectivă, cu sau fără acordul ritmic al respiraţiei, este unul din exerciţiile cele mai răspândite printre sufiţi. Ea este recunoscută ca posedând o putere mimetică sau psihologică asupra conştiinţelor, în sensul că ea face să penetreze în recitatorul atent o participare a atributelor divine pe care le exprimă fiecare nume; ea îl asimilează acestui aspect al divinului evocat prin cuvânt. Numele divin comunică contemplativului, în funcţie de receptivitatea sa, frânturi despre ceea ce el semnifică prin analogie sau prin simbol. „Înţelept" descoperă spiritului secretele cunoaşterii teologice; „etern" prezenţa universală a lui Dumnezeu în timp şi spaţiu şi în lumea de dincolo; „unu" uniunea finală a sufletului cu Dumnezeu; „frumos" obiectul cel mai vrednic de contemplaţie, etc.

Totuşi, unele dintre aceste nume nu pot fi subiecte ale unei asimilări oarecare, precum în cazul lui „subzistent" la fel ca numele care implică o transcendentă absolut incomunicabilă. Au existat, în această problemă, discuţii doctrinale; şcoala Mu taziliţilor, adeptă a unui dogmatism mai tradiţional, refuza orice valoare asimilatoare a anumitor nume chiar dacă recitarea lor este binefăcătoare datorită faptului că ea exaltă infinitudinea unică, şi deci diferenţa, lui Dumnezeu. Alte şcoli, mai orientate spre misticismul uniunii, admiteau, precum Ibn Arabi, că imitarea de către om a ipseităţii divine (Dumnezeu existând prin sine însuşi, plenitudine absolută a Fiinţei-Act pure) era posibilă, din momentul în care misticul se anihila în Dumnezeu (*fana*) pentru a nu mai trăi decât viaţa însăşi a iubirii sale.

Chiar şi de acum, recitarea Numelor divine, a celor mai ireductibile la statutul de creatură, mai păstra încă o putere mimetică, împingând pe mistic să se identifice în modul cel mai intens cu Fiinţa, în care semnificaţia acestui Nume se realiza cel mai perfect. Şi câte exclamaţii, calificate drept „teopatice", ale unei părţi a sfinţilor sufiţi, nu arată la ce nivel ajungea identificarea lor, de vreme ce ei vorbeau ca şi când erau Dumnezeu însuşi! Nu întâlneau

ei oare prin aceasta pe misticii creştini din Răsărit ce tindeau spre o teomorfoză? „Eu sunt adevărul”, striga Hallâj, exprimând prin aceste cuvinte că el se realizase în Adevărul Spiritului. „O, mister este că Fiinţa apare în neant şi că ceea ce se petrece trăieşte laolaltă cu Cel care are însuşirea eternităţii”, afirmă Ibn Aţa Allāh. „Cine s-a nimicit în Dumnezeu dăinuie”, tranşează Ibn Arabi.

Deseori pe un şirag de mătănii (*tasbâna*) murmură sufistul Numele divine sau orice altă rugăciune. Mătăniile sunt în numere variate, de la 99 la 101, 301, 1001 etc., numere simbolizând infinitatea lui Dumnezeu, pe care repetiţia nu o egala niciodată, în îndreptarea ei spre Proximitatea divină. Şiragul de mătănii, atunci când este oferit de maestru, capătă valoare, precum veşmântul, de suport al *barakă*, prin care el transmite energia spirituală.

Această putere transformatoare a Numelor divine, atunci când sunt pronunţate cu intensa concentrare a unei rugăciuni adoratoare, nu penetrează decât gradual sufletul recitatorului. Aici se manifestă iarăşi gustul clasificărilor, atât de dragi teoreticienilor sufiţi. Să trecem peste perceperea pur vocală sau fonetică. Există, în primul grad al inferiorităţii, perceperea speculativă, cea care evocă conceptul corespunzând numelui: ea răspunde nivelului intelectual; în al doilea grad, contemplativă: înălţată prin iubire, conceptualizarea se clarifică într-o călduroasă lumină; în al treilea grad, inspirată: prin imaginile şi ideile lumii create se descoperă intenţiile şi misterele creaţiei; în al patrulea grad, spirituală: privirea se ridică deasupra lumii spaţio-temporale spre o viziune a vieţii eterne; în sfârşit, în al cincilea grad, secretă: dincolo de oglinda cuvintelor, se află dezvăluirea misterului divin. Recitarea numelor divine poate astfel culmina în tăcerea unei iluminări extatice. Impulsul iubirii călăuzeşte şi orientează inteligenţa spre calea luminii. Maeştrii nu încetează totuşi să avertizeze împotriva iluziei că aceste efecte ar decurge în mod automat; ele depind mult de unele condiţii subiective, de influenţa mediului şi îndeosebi de graţia lui

Dumnezeu.

6. Dhikr. – „*Dhikr*” este pivotul rugăciunii colective a sufiţilor. El îndepărtează distracţiile, antrenează recitatorul într-o mişcare solidară, apropie de Dumnezeu cel slăvit, transportă energia divină vehiculată prin cuvinte până în fiinţa recitatorului şi îl transformă7. Ghazâlî a rezumat cu precizie înaintarea psihologică a *dhikr-ului*. Subliniem cuvintele care jalonează această progresare: „Vei avea sufletul gol, dar *atenţia concentrată*, orientându-te spre Dumnezeu cel Prea înalt. Adică, la început, *limba* ta va repeta fără oprire numele lui Dumnezeu cel Prea înalt. Nu vei înceta să spui „Allāh! Allāh” cu o atenţie trează şi înţelegătoare, până ce vei ajunge la un punct în care, dacă ai înceta să-ţi mişti limba, ţi s-ar părea că cuvântul continuă să curgă prin ea, atât de mare este obişnuinţa sa. Vei continua astfel până ce limba nu mai are niciun rol de jucat; vei vedea *sufletul tău şi inima ta* şlefuite de acest *dhikr* fără ca limba să se mişte. Vei continua cu străduinţă până nu mai rămâne în inima ta decât *sensul* cuvântului şi nu-ţi mai reprezinţi deloc literele şi formele, ci semnificaţia pură care va fi în mod indestructibil şi continuu *prezentă în mintea ta*. Liberul tău arbitru merge până la această limită. El nu o depăşeşte decât pentru a alunga fără încetare preocupările distractive. Apoi el încetează de a mai activa. Tu eşti în *expectativă aşteptând iluminarea*. Ea poate fi trecătoare precum fulgerul, să nu rămână, apoi să revină. Dacă ea rămâne, prezenţa sa poate dura, după cum ea poate să nu se prelungească. Din cauza nepotrivirii iluminărilor, locurile sfinţilor lui Dumnezeu variază la nesfârşit. Iată metoda sufiţilor” (trad. de Hokmat Hachem). Momentul decisiv al *dhikr-ului* este cel în care limba şi sunetul se opresc, dar în care gândirea urmează sensul cuvintelor, uită cuvântul în tăcere, vibrează şi zboară spre Sens8.

„*Tăcerea mea este cuvântul pe care tu-l doreşti.*
O, ascultător al întunericului”.
(Pierre-Jean Jouve)

7. Seamă.

— *Sama*, în clasificarea islamică a ştiinţelor, desemna fizica, era ştiinţa cerului, astronomia, nu întotdeauna despărţită de astrologie. Nimic uimitor deci ca termenul de *Seamă* să ajungă să desemneze, în teologia şi viaţa mistică, concertul spiritual al cerului. El uneşte cântec, muzică şi dans, simboluri ale horei astrelor, cea care este o teofanie, o manifestare a lui Dumnezeu în atotputernicia sa. Prin învârtirea sa, dublu ordonată, în jurul său şi în jurul unei circumferinţe, sufitul se înscrie simbolic în această rânduială divină. Adoptând astfel gândirea şi voinţa Creatorului, el îşi mărturiseşte iubitoarea sa acceptare şi se oferă unor noi dezvăluiri sau revelaţii. El doreşte să intre cu totul în vibraţie cu cosmosul şi, dincolo de oglindă, cu Divinitatea. *Seamă*, acest oratoriu mişcător şi impresionant, este considerat ca un mijloc ce conduce la uniunea extatică în inima Fiinţei sau, cel puţin, la o intensă comuniune.

Dhu-l-Nun Misri Egipteanul (m. 859) a fost unul dintre iniţiatorii acestei forme de rugăciune colectivă, care-şi atinge apogeul odată cu dervişii rotitori ai lui Jalâloddân Rumi (m.1273) şi se răspândeşte în întreg Islamul. În cursul acestor ceremonii, se întâmplă ca un frate să se ridice brusc ca şi în transă, cu ochii înălţaţi spre cer; el rosteşte cuvinte de neînţeles; antrenaţi, ceilalţi fraţi sau comunitatea întreagă se ridică la rândul lor, îl însoţesc pe primul, cântă, dansează sau schiţează anumite gesturi; apoi calmul revine. Adesea un alt frate se ridică, şi scena reîncepe; şi aşa mai departe, într-o atmosferă de entuziasm. În vremurile moderne, descrieri dintre cele mai pitoreşti ale spectacolelor *Seamă* din Africa, Orientul Mijlociu, Indonezia, au fost făcute de mari scriitori. Ele atestă că puterea emotivă a acestor ceremonii, conjugată cu tradiţii locale, antrenează uneori efecte perverse incontrolabile, învecinându-se cu crizele de isterie. Aceste efecte erau deja denunţate de maeştrii vârstei de aur, care se arătau foarte rezervaţi şi interziceau novicilor să

participe la aceste exerciţii. Ele au rămas totuşi foarte populare.

8. Singurătate şi pelerinaje.

— Trebuie să fii capabil de singurătate pentru a comunica şi împărtăşi. După exemplul lui Muhammad, care obişnuia, potrivit tradiţiei, să se retragă în singurătate, sufiţii practică şi ei retragerea spirituală. Ei se îndepărtează, pentru o perioadă variabilă, de orice relaţie, se dedică postului şi meditaţiei, lecturii Coranului şi rugăciunii. Această retragere se poate face, fie în interiorul unei chilii liniştite în sânul unei comunităţi, fie într-un loc izolat şi îndepărtat, peşteră sau colibă, dar întotdeauna în acele condiţii, astfel încât ascetul să se poată sustrage distragerilor şi preocupărilor exterioare, pentru a se dedica în exclusivitate contactului cu divinitatea. Această singurătate poate fi temperată prin învecinarea cu alţi ermiţi apropiaţi, într-o aceeaşi regiune. Roadele aşteptate ale unei astfel de singurătăţi sunt, după Bastâmi: „inspiraţiile, contemplaţiile, revelaţiile, iluminările şi uniunea cu Dumnezeu” în lipsa acestor momente petrecute în prezenţa unică a lui Dumnezeu, experienţă ce nu decurge fără încercări, ascetul va risca să nu cunoască decât dezolarea sau iluzia. Singurătatea comportă pericole, precum prezenţa obsedantă a fantasmelor, a amintirilor, a spaimelor. De aceea, cine nu este stăpân pe imaginaţia sa, va trebui să ceară sfatul unui maestru avizat, mai înainte de a se expune la aceste lupte nesigure.

Vizitarea mormintelor sfinţilor, frecventarea cimitirelor fac de asemenea parte din obiceiurile sufiţilor. Ele erau motivate fără îndoială de preocuparea de a medita asupra morţii într-un loc propice prin liniştea sa, dar, în mai multe cazuri, potrivit chiar povestirilor misticilor, de sentimentul relaţiilor posibile cu defunctul: prezenţă misterioasă, comuniune spirituală, participare la *barakă* defunctului, dorinţa unei mijlociri. Mulţi relatează despre viziuni, conversaţii, comunicări cu morţii. Poate, la

unii, exemplaritatea sfântului, rugămintea de a-i semăna, omagierea virtuţilor sale, constituiau intenţia dominantă, în vreme ce, la alţii, era invocarea unei protecţii şi a unei favori. Dar, ne putem întreba dacă acest cult corespundea cu doctrină coranică pură asupra învierii, care este una dintre cele mai reţinute în ceea ce priveşte nemurirea sufletului şi supravieţuirea sa între moartea corporală şi ziua necunoscută a învierii.

Pelerinajul exprimă din plin conştiinţa unei situaţii existenţiale proprii omului: aceea de a fi un pelerin. De aceea, pelerinajul obligatoriu prevăzut de Coran se poate face, potrivit sufiţilor, fără a-şi părăsi locuinţa, în interioritatea lor proprie. Însăşi învăţătura lor poartă chiar numele de „cale” Trebuie ca în sine să fie dezvoltate stările intime ale pelerinului, care se angajează pe cale: spiritul de penitenţă, de sărăcie, de efort şi reculegere. Pelerinajul devine atunci călătorie iniţiatică, uneori labirintică, conducând la joncţiunea cu centrul, cu Fiinţa supremă. Evoluţia psihică a pelerinului nu are valoare decât dacă ea simbolizează această căutare spirituală a Unităţii.

printr-un fel de predestinare eternă, alţii vor avea mult de luptat pentru a se realiza în Dumnezeu, pentru a atinge această imagine eternă concepută pentru ei de Divinitate. Acest *tasawwuf* cheamă darurile lui Dumnezeu, dar obligă de asemenea la dăruirea de sine prin efort. Este vorba nu de merit, ci de cucerire spirituală, prin cea mai strânsă asociere a voinţei umane la voinţa divină. Nu ar trebui totuşi să se ducă la extrem această distincţie între alegerea privilegiată şi alegerea condiţionată, între darul pur şi cucerirea asistată. În acest domeniu, totul este dar şi reciprocitate, totul este iubire.

Ibn Haldim (pe la 1348) considera că lupta sufitului se desfăşoară simultan în trei direcţii, cărora le corespund trei categorii de învăţături şi de exerciţii: lupta pentru smerenie (respectarea prescripţilor rituale); lupta pentru sinceritate (atingerea normei morale drepte prin practicarea virtuţilor); lupta pentru extaz (anihilarea de

sine, *fană*, prin extincţia oricărei dorinţe umane în unitatea iubirii divine).

10. Cei marginalizaţi.

— Pe lângă acest sufism oarecum regulat, mai personal la unii, mai colectiv la alţii, s-au singularizat diverse categorii de mistici. *Măliniati*, de exemplu, „oamenii dezaprobiului" îşi primesc acest nume din faptul că se expuneau voluntar criticii şi cenzurii publice. Ei maschează o viaţă interioară reală şi virtuoasă, adesea foarte avansată, sub aparenţe extravagante şi chiar provocatoare, astfel încât să fie consideraţi ca vicioşi, beţivi, senzuali, libertini, dezaxaţi şi, în consecinţă, să fie dispreţuiţi şi respinşi de societate. Nenumărate şi pitoreşti anecdote circulau despre excentricităţile lor, care nu au fost întotdeauna scutite de o necugetată şi amăgitoare trufie: o ostentaţie pe dos. Această mişcare mistică ar fi luat naştere în secolul al IX-lea, la Nishapur. Adevăraţii săi adepţi nu ţineau seama de opinia comună, având ca singur obiectiv de a rămâne absorbiţi în Dumnezeu.

Unele excese vor conduce la o provocare antisocială, în numele unei aşa-zise exigenţe a interiorităţii şi a autenticităţii religioase. Apariţia acestor *Qalandară-l 1* este semnalată la Damasc, în sec. al XIII-lea. Cu veşminte distinctive, cu părul şi barba rase, având mustaţă, cercei din fier – consideraţi ca simbolizând penitenţa, ei îşi etalau opoziţia faţă de o societate coruptă, nedreaptă, violentă şi ipocrită. Ei afişau o calmă agresivitate, luând în derâdere conformismele sociale, practicile exterioare amăgitoare, pentru a exalta o viaţă simplă şi liniştită, adesea legată de o fervent cucernicie.

O altă deviaţie provenea la rândul său dintr-un anumit estetism, într-adevăr puţin răspândit, dar cântat de câţiva poeţi. Se se fi inspirat ei oare dintr-o dialectică ascendentă, derivată din *Banchetul* lui Platon sau din *Confesiunile* sfântului Augustin, prin intermediul căreia contemplativul se ridică de la frumuseţea sensibilă la ideea pură de frumuseţe, deopotrivă bine şi adevăr? Unii mistici

au riscat într-adevăr să caute extazul în contemplarea frumuseţii fizice, în ocurentă cu frumuseţea unui adolescent de care trăiau separaţi, potrivit unor autori, printr-un trandafir.

La fel ca toţi marii maeştri, Ibn Arabi avertizează împotriva unei asemenea practici, ce vizează să transforme într-un fel de „didactică" prezenţa unui frumos şi tânăr imberb, care serverşte ca „martor" (*shăhid*). Contemplativul tindea astfel să se ridice la o contemplare a frumuseţii supreme, căreia martorul îi este oglinda: el ar realiza trecerea din prezentul vizibil în absentul invizibil, din temporal în etern, nu printr-un raţionament, ci printr-o iluminare progresivă. Această tehnică comportă riscul evident al unei ameţeli existenţiale, de care, se pare că afectivitatea experimentatorilor nu a scăpat întotdeauna. Tot Ibn Arabi o consideră ca „cea mai gravă dintre piedici şi cea mai imorală dintre nelegiuiri" Ea nu putea seduce decât pe libertini, apreciază el, mai atraşi de aceste facilităţi riscante decât de puterile abrazive ale ascezei.

Anumite grupuri recurg de asemenea la folosirea drogului, haşişul şi opiumul fiind consumate în mod curent în anumite regiuni, pentru a se obţine alinarea fizică sau exaltarea imaginativă. Dar va trebui să nu se confunde efectele psychedelice, de origine chimică, cu fenomenele mistice, de un cu totul alt ordin.

CAPITOLUL VI

Realizare:

Uniunea transformatoare i

Istoria sufismului este bogată în fenomene calificate, în mod neclar, drept mistice. Se impune totuşi un discernământ riguros. Faptele relatate aparţin adesea legendei hagiografice. Chiar dacă presupunând că nu scapă criticii istorice sau analitice, cel puţin ele aparţin în parte parapsihologici: telepatie, clarviziune, premoniţii, viziuni, auziţii, revelaţii, comunicări cu defuncţii etc; sau, dacă se poate spune aşa, parafizicii: levitaţie, bilocaţie, călătorii ultrarapide, mers pe apă sau prin foc, zbor,

diverse miracole. Accidente sau deviaţii, nimic din toate acestea nu aparţin în mod esenţial sufismului; dimpotrivă, el învaţă să cultive mai presus de toate tăcerea deşertului interior şi intimitatea relaţiei cu Dumnezeu.

1. Unde începe mistica?

— Maeştri sufiţi se arată foarte împărţiţi cu privire la aceste fenomene. Unii le descriu cu interes crescut, alţii le suspectează cu o prudentă circumspecţie şi nu văd în ele nicio dovadă de sfinţenie şi nici de intervenţie divină; cea mai mare parte se acordă recomandând indiferenţa faţă de ele şi le preferă practicarea virtuţilor, corectitudinea morală, ascetismul, rugăciunea şi meditaţia, care sunt semne mai sigure de viaţă mistică autentică. Bastâmi (m. 1454) enumeră regulile, spre folosul ermiţilor şi cenobiţilor, care garantează chezăşia vieţii mistice mai mult decât aceste fenomene. În ciuda importanţei pe care le au în viaţa sa, Ibn Arabi recunoaşte că ele nu sunt adesea decât tentaţii, permise de Dumnezeu, pentru a pune la încercare orgoliul şi judecata celor care s-ar iluziona în ceea ce priveşte deţinerea lor. „Fenomenul mistic”, scrie el, „se găseşte în interiorul omului… Totuşi, anumite medii sufite – situaţie care se găseşte în toate religiile – au lăsat ca spiritul critic să cedeze unei propensiuni destul de puternice faţă de aceste ceremonii exaltate, care sfârşesc în isterii colective, în ritualuri paroxistice şi orgiastice, în exhibiţionismul minunilor.

2. Gratia.

— Procesul de sfinţenie nu ajunge la extaz ca într-un sfârşit obligatoriu al unei pregătiri metodice, ce ar constitui lucrarea exclusivă a omului. Stările secunde pe care le pot declanşa unele tehnici psihosomatice sau unii adjuvanţi chimici, nu caracterizează nici mistica, nici sfinţenia. Sfântul nu este produsul unei ciuperci, şi nici doar al eforturilor sale singulare. Viaţa mistică se dezvoltă printr-o propunere prealabilă, printr-o însoţire continuă şi printr-un răspuns final al lui Dumnezeu. Misticul se supune

acţiunii lui Dumnezeu şi nu supune pe Dumnezeu acţiunii sale. Sufitul nu încetează, potrivit lui Ibn Arabi, să implore graţia, deopotrivă stimulativă şi iluminatoare. Ea afectează toate nivelurile psihismului, pe care sufiţii le numesc „învelişuri concentrice sau mantii ale sufletului”: simţire, sensibilitate, dorinţe, intenţii, „intimitatea intimităţii” Lupta omului (*mujâhada*) împotriva lui Satan, corupătorul, este asistată, pe tot timpul parcurgerii (*safard*) pe cale, de ajutoarele celeste ale Convertitorului. Credinţa în această graţie înalţă pe itinerant. El nu o profesează doar prin cuvânt, ci îi încearcă adevărul în adâncul conştiinţei sale. Ea este sentimentul spiritual al unei prezenţe iubite, o sesizare cvasidirectă a vieţii în sursa sa, precum şi o inefabilă şi încă obscură intuiţie a luminii.

Experienţa mistică nu este, sub acest influx al graţiei, stare pasivă în care credinciosul aşteaptă bunăvoinţa Dumnezeului său. Ea comportă căi, dictează o atitudine, conduce actele. Lupta interioară a ascetului, pe calea uniunii mistice, este una dintre cele mai teribile bătălii care se pot concepe. Dumnezeu nu se lasă nici siluit, nici forţat; ascetul se pregăteşte pentru îmbrăţişarea divină, dar numai Dumnezeu o acordă. Misterioase şi reciproce apropieri ale iubirii şi libertăţii.

3. Harisme şi miracole.

— Sufiţii disting între harisme şi miracole. Primele sunt favoruri particulare de care beneficiază misticul, precum viziunile, iluminările, inspiraţiile sau revelaţiile, etc., cu condiţia ca el să nu se glorifice prin ele pe sine însuşi. Miracolele sunt destinate aproapelui, pentru a acredita mesajul predicatorului: ele sunt ca o garanţie divină a adevărului celor spuse. Întrerupând, într-adevăr, cursul normal al lucrurilor, ele atestă o intervenţie divină. Miracolul îndeamnă la convertire, harisma la perfecţiune. Misticul trebuie să-şi urmeze calea, fără să ceară lui Dumnezeu favoruri deosebite, şi nici să caute minuni sau puteri.

Harismele (*karania*) eliberează sufletul de anumite

constrângeri, care ţin de condiţiile vieţii carnale şi terestre. El pune deja sufletul în armonie cu condiţiile vieţii celeste, ai cărei beneficiari sunt pregătiţi prin practicarea virtuţilor. Acestea sunt daruri ale lui Dumnezeu, care recompensează străduinţa credincioşilor. Ibn Arabi distinge opt categorii de harisme, fiecare dintre ele fiind adaptată unui simţ sau unui organ, prin care ea ridică pragul percepţiei deasupra legilor naturale. Fiecare harismă acţionează ca o sursă, deopotrivă de lumină şi de energie. Ea nu este în mod obligatoriu un semn de perfecţiune, ci un adjuvant pentru a înainta personal pe cale şi, câteodată, pentru a orienta pe alţii. „Perfecţiunea şi sfinţenia pot coexista", spune el, „cu lipsa harismelor, căci acestea nu sunt condiţia lor indispensabilă. Cea mai mare dintre harisme este aceea de a înainta pe calea rectitudinii morale" (trad. B. Dubant).

4. Extazul.

— Extazul rupe şi uneşte, ruptură cu un eu centralizator (autotelic), uniune cu un Altul, care se difuzează pe Sine. Descrierile psihologice ale extazului, oricare ar fi mediul religios în care el se produce, prezintă trăsături asemănătoare: insensibilitate la lumea exterioară; posesiune reciprocă a iubiţilor într-o uniune ca şi cum s-ar şterge orice noţiune de multiplicitate; intuiţie experimentală, lipsită de concept; viziune absorbantă şi lipsită de imagine. Această absenţă a oricărei medieri este legată de însăşi intensitatea experienţei. Actul mistic, la apogeul său, este în acelaşi timp pasivitate şi activitate extreme, negaţie şi afirmaţie absolute, imanenţă şi transcendenţă confundate, coincidentă a contrariilor.

Ibn Arabi, întărit de propria sa experienţă, discerne şase faze în procesul de formare a extazului: toate actele îşi pierd caracterul lor uman şi trec sub influxul exclusiv al lui Dumnezeu; orice facultate de percepţie şi de control este abandonată lui Dumnezeu; orice imagine şi conştiinţa de sine dispar; subiectul intră sub stăpânirea lui Dumnezeu care numai El acţionează, trăieşte şi contemplă

în acesta; vacuitatea absolută a creatului; Dumnezeu singur subzistă, prezent ca Fiinţă absolută, unică, beatifică. Stările spirituale cele mai insesizabile sunt descrise cu o subtilă perspicacitate de numeroşi maeştri sufiţi. Operele lor constituie o extraordinară frescă psihologică a vieţii ascetice şi mistice, împreună cu capcanele interioare ale iluziei, dorinţei şi perversiunii.

Extazul nu rezultă dintr-o intenţie deliberată. Numeroşi maeştri îi desconsideră formal căutarea. Orice efort pentru a-l provoca l-ar face suspect. El este brusc, neprevăzut, precedat, adesea, de un moment de nelinişte sau angoasă. El devine mai rar, când misticul intră în faza supremă a uniunii transformatoare. Cvasinormal la unii, el nu este niciodată ceva cert. Absenta sa nu este nicidecum un semn de imperfecţiune spirituală; ea s-ar explica mai degrabă prin robusteţea unei naturi, mai capabilă să suporte şocul psihologic al iluminării şi al iubirii divine.

Cu multă înţelepciune critică, Ibn Arabi propune trei criterii, pentru a distinge un extaz cu adevărat mistic de un simplu fenomen psihofiziologic, ale căror aparenţe par a fi toate identice: condiţionarea subiectului (austeritate excesivă, posturi şi vegheri prelungite, droguri, alcool, excitanţi; temperament hipersensibil şi imaginativ); conţinutul semnificativ sau simbolic al viziunilor şi revelaţiilor; calităţile morale ale subiectului, anterioare extazului sau fenomenului, şi efectele ulterioare asupra subiectului şi asupra anturajului său. Ceea ce caută adevăratul mistic nu este extazul (*wajd* – pierderea de conştiinţă), ci iubirea luminoasă a lui Dumnezeu, enstaza, uniunea intimă şi intensă.

5. Transfigurarea.

— Potrivit misticilor sufiţi, uniunea divină este real transformatoare: sufletul uman accede la o viaţă de un ordin diferit. Ei se opun astfel interpretărilor pur intelectualiste, precum cele ale Qarmaţilor, care respingeau ideea unei transfigurări în profunzime, şi care nu susţineau decât extazul filosofic, aşa cum credeau a-l

vedea schiţat în *Enneade*, ca o pură iluminare a spiritului. În această experienţă, întreg aparatul discursiv prin care noi formulăm divinitatea se resoarbe, se dizolvă; orice conceptualizare se aneantizează în vid; în extaz nu mai subzistă senzaţii, imagini şi idei, ci doar evidenţa unei lumini infinite şi indefinite. Deruta inteligenţei conceptualizatoare se mută într-o victorie a inteligenţei pe un alt plan, cel al inteligenţei intuitive, care trece, sub ameţeala evidenţei, sub iluminarea clarităţii divine. Lipsită de concepte, ea este recompensată în schimb cu viziunea, precum acel contemplativ care şi-ar arde ochii cu razele de soare străduindu-se să privească acest astru, şi care, devenit orb în simţurile sale, ar păstra etern conştiinţa celei mai strălucitoare dintre lumini.

Această uniune a sufletului cu lumina divină rămâne de ordin intelectual, potrivit interpretării filosofice. Misticul aspiră la mult mai mult, la o uniune transformatoare a fiinţei, iubirea proiectându-l în celălalt, cunoaşterea proiectând pe celălalt în el, într-un uluitor extaz şi enstază, în cursul căruia el nu mai este acelaşi: el este transfigurat.

La acest nivel, diferenţele conceptualizate între religii se şterg. Experienţa mistică se dovedeşte interreligioasă, pentru că ea apare în primul rând ca supradogmatică. Ea nu mai este *theoria* despre Dumnezeu, ci este *praxis* a lui Dumnezeu; misticul nu se gândeşte la Dumnezeu, el trăieşte ca Dumnezeu. Anihilarea mistică a eului (*fană*) conduce la eliminarea întregii zone de obscuritate a fiinţei pentru a străluci lumina pură, într-o perfectă transparenţă. Pentru sufit, uniunea sa transformatoare în Dumnezeu, „supraexistenţa sa divină” anihilează, sublimând-o, anihilarea „existenţei sale umane”.

6. Dilema iubirii.

— Mistica unei iubiri unificatoare între Dumnezeu şi o creatură pare a se depărta de tradiţia ortodoxă a Islamului1. Credinţa în unitatea transcendentă a lui

Dumnezeu nu s-ar concilia, într-adevăr, cu ambiţia unei uniuni din iubire, care ar oculta această transcendentă, chiar dacă e adevărat că iubirea, cu cât este mai mare, cu atât tinde să unească diferenţele. Misticii emană totuşi această dorinţă arzătoare şi îi afirmă posibilitatea. Ba dimpotrivă, le obiectează ulemalele, ei sau trădează credinţa musulmană în transcendenţa lui Dumnezeu – şi aceasta este o erezie, sau abolesc statutul de creatură şi trec în panteism – şi aceasta este o erezie, dublată de o contradicţie. Teologii sufismului s-au străduit să scape de această dilemă, aprofundând deopotrivă sensul fiinţei şi sensul iubirii, pornind de la un dat, considerat de ei ca revelat, şi anume relaţia dialectică Creator-creatură.

Dacă Dumnezeu singur Este, în plenitudinea infinită şi absolută a Fiinţei, atunci creatura nu poate fi, fără să impună prin existenţa sa proprie o limită la Fiinţa infinită: ceea ce este o contradicţie. Ea nu are deci un mod de a fi decât prin Fiinţa însăşi, urmând o relaţie contingentă şi într-un sens analogic al termenului de a fi. La fel, fără El, ea nu poate acţiona, gândi, iubi. El este cel care se manifestă prin ea, care este în ea şi care acţionează în ea. Dar această relaţie existenţială, comună întregului creat, poate să conţină în plus o relaţie intenţională, în creaturile capabile să cunoască şi să iubească. Cuvintele lui Ibn Arabi rezumă această dinamică:

„*Născuţi din iubire, Creaţi cu iubire, întinşi spre iubire Prinşi în braţele sale*”.

Nu este deci surprinzător că astfel de creaturi, atunci când ele îl iubesc pe Dumnezeu cu o dragoste 130

totală, să spună că Dumnezeu se iubeşte în ele şi că ele se iubesc în El. La limită, ele se „împlinesc” spiritual în Dumnezeu sau Dumnezeu le „împlineşte” în El într-o iubire luminoasă.

Ele există, în sfârşit, ele sunt ieşite din neant printr-o aceeaşi şi reciprocă iubire. Prin această relaţie reciprocă a unei dăruiri totale, iubitorul se „împlineşte” în iubit şi iubitul în iubitor.

„Eu sunt cel care iubeşte”.

Şi cel pe care-l iubesc sunt eu”.

Acest vers, care ar putea condensa întreaga doctrină sufită, se explicitează în această rugăciune a lui Hallâj: „Uneşte-mă, o, Unicul meu (în Tine), mărturisindu-mi cu adevărat că Dumnezeu este Unu... Eu sunt Adevărul în potentă, şi cum Adevărul în act (*all-Haqq*) este propriul său posibil, fie să nu mai existe separarea noastră! Iată că apar luminile strălucitoare, scânteind cu razele trăsnetului!... Spiritul Tău s-a amestecat cu spiritul meu, precum ambra se uneşte cu moscul mirositor. Cine Te atinge, mă atinge pe mine şi astfel, Tu eşti eu, nicio separare” (trad. L. Massignon, *Dâwâri*).

Indiferent ce s-ar rosti, o astfel de iubire va rămâne întotdeauna inefabilă, căci ea este ca „un atribut al sublimei maiestăţi divine” Sufiţii nu se îmbată cu aceste cuvinte aproximative, ştiind bine că ele numai schiţează, cu insuficienţele limbajului, tăcutul mister al acestei uniuni din iubire, imuabilă pentru Unul, transformatoare pentru ceilalţi.

7. Transparenţa lui Dumnezeu.

— Doi în unu, unu în doi. Sufletul este interior Dumnezeului său, Dumnezeu interior sufletului. Nicio diferenţă între ei, precum între soare şi lumina sa. Sufletul luminos este ca una dintre razele acestui soare, ea nu există fără focarul său şi acesta nu există fără a iradia în ea şi prin ea.

O corespondenţă misterioasă uneşte pe Creator cu creatura spirituală. Întreaga cale mistică constă în a trăi această relaţie în lumina iubirii, fără să fie lăsată în tenebrele ignoranţei şi ale indiferenţei. Atunci Dumnezeu străbate vălul şi transpare misticului şi, prin mistic, el transpare lumii. Aceasta nu mai este doar lumina refractată a unei oglinzi, ci mai degrabă lumina difuzându-se direct prin ceţuri şi risipindu-le.

Transparenţa lui Dumnezeu în orice lucru este de asemenea una din temele favorite ale misticismului sufi.

Dar, pentru a fi sensibilă la această transparenţă, trebuie ca privirea să nu fie ea însăşi opacă. Această opacitate a privirii vine din dorinţa pentru bunurile create, din iubirea de sine. Detaşarea purifică; mai mult, ea converteşte, adică întoarce spre Dumnezeu, şi nu spre mine însumi, întreaga capacitate de a iubi. Prezenţa lui Dumnezeu în noi presupune absenţa noastră din lume şi din noi înşine: vacuitate, deschidere. Mai apoi, putem să revenim în lume, când privirea noastră va avea puritatea privirii lui Dumnezeu. Tot ceea ce subzistă în noi şi care nu este dorinţă de Dumnezeu, devine obstacol în faţa dorinţei lui Dumnezeu de a locui în noi. Este ceea ce exprimă în mod admirabil un poem atribuit de Ibn Aţă

Allāh (m. 1309) lui Ibn al-Gars, mistic de altminteri necunoscut:

„O, absent căruia Dumnezeu îi este prezent

Cum să-l lipseşti Lui, de vreme ce tu nu – L vezi decât pe El?”

8. Clipa privilegiată.

— Toţi misticii, atunci când se referă la uniunea lor cu Dumnezeu, vorbesc de o „clipă”, o clipă privilegiată, în afara timpului, o adiere a eternităţii2. Nu se pot distinge grade într-o astfel de clipă. Ea este sau nu este. Ceea ce o caracterizează mai întâi, este caracterul său brusc. Ea este de o asemenea intensitate încât e indivizibilă în momente, căci absoarbe toate capacităţile fiinţei într-un act unic. Aspectul său „atemporal” vine într-adevăr din această absenţă a succesiunii, din această intensitate fără mişcare, din această concentrare totală a multiplului în unul, din uniunea în absolut.

Când clipa va înceta, fiinţa va fi marcată de pecetea eternităţii şi se va simţi ca străină sieşi, în stările provizorii pe care le va traversa. Poetul poate fi posedat de o inspiraţie creatoare, de un „entuziasm” pe care l-a conceput ca pe o prezenţă a divinului în el. Poeţi atei, precum Lucreţiu şi alţi câţiva, au cunoscut o astfel de inspiraţie. Dar clipa exclusiv poetică pare a fi mai degrabă

de ordin cosmic, psihic sau metafizic. Când poemul devine mistic, el traduce o experienţă care nu mai este doar poetică.

Clipa metafizică este cea pe care au cunoscut-o un Platon, conform scrisorii a VII-a, un Plotin, un Descartes, un Spinoza când, la capătul unei îndelungi meditaţii, ei au avut brusc, ca o străfulgerare, noţiunea intelectuală, sau intuiţia adevărului pe care-l căutau. Este, păstrând proporţiile, aceeaşi ameţeală, pătrunsă de o bucurie intensă, care se încearcă atunci când se descoperă soluţia, multă vreme căutată, la o problemă dificilă sau frumuseţea unui sistem a cărui coerenţă ne apare brusc în întreaga sa totalitate şi profunzime. Dar ea nu depăşeşte încă nivelul creaţiei.

Clipa mistică depăşeşte acest nivel. Nu în sensul că ea o exclude. Dar dincolo de cunoaştere, dincolo de gnoza exoterică, ea implică o uniune din iubire, o adeziune din toată fiinţa, ea este în acelaşi timp viziune şi dăruire. Ascensiunea spre lumină este mai degrabă rodul iubirii decât al căutării intelectuale şi al iniţierii de către un maestru într-o tradiţie. Uniunea mistică este sinteza cunoaşterii şi a iubirii, realizând plenitudinea fiinţei. Astfel că ea se plasează pe culmea evoluţiei spirituale, ca reintegrarea cea mai perfectă a multiplului în Unul. Este triumful împlinit al erotropismului spiritului.

Attar atribuie lui Khorqâni acest cuvânt decisiv: „Dumnezeu este clipa mea (*waqt*)” Se spune că misticul nu gândeşte timpul decât în funcţie de Dumnezeu. Nimic nu există pentru el decât Dumnezeu, el nu trăieşte decât în Dumnezeu şi prin Dumnezeu. Astfel, totul se contractă şi se intensifică într-o clipă, actul uniunii celei mai perfecte nu mai are măsură temporală.

„O, *mister este ca Fiinţa să apară în neant şi că dăinuie ceea ce piere, laolaltă cu Cel ce are atributul eternităţii*”.

(Ibn Aţă Allāh, trad. P. Nwyia)

În condiţiile terestre ale vieţii umane, această clipă

se izolează ca o notă aparte, brusc apărută dintr-un câmp sonor, dintr-o urzeală de alte note, provocând o ruptură de ritm şi de nivel. Ea atinge celelalte două extreme: viaţa lui Dumnezeu şi aparţine astfel eternităţii prin piscul său, şi viaţa omului şi aparţine astfel timpului prin temelia sa. Clipa extatică nu este încă decât o imagine imperfectă a Clipei definitive, în care uniunea va fi săvârşită pentru eternitate. Astfel, extazul nu este decât o etapă, şi nu încă sfârşitul, nu este decât o stare trecătoare şi nu încă definitivă.

Într-o zi, Aboă-l Sawdă îl întrebă pe Hallâj: „Pentru înţelept, mai există încă o *clipă*?

— Nu, răspunde maestrul.

— De ce?

— Pentru că *clipa* este o adiere de bucurie ce se ridică brusc din tristeţe, pe când înţelepciunea este un ocean al cărui flux coboară şi urcă: de aceea, pentru înţelept, clipa este o noapte întunecată" Extaticul nu va mai cunoaşte extazul trecător în eternitate căci nu va mai exista nici umbră, nici tristeţe, nici repetiţie.

9. „Există altceva".

— Credinţa într-o viaţă viitoare şi eternă, Paradis sau Infern, alimentează meditaţia misticilor şi le modulează sensibilitatea. Huriile seducătoare deţin în eschatologia musulmană un loc pe cât de important pe atât de echivoc. După învierea trupurilor, ele ar oferi plăceri trupeşti dintre cele mai vii, fără să fie urmate de procreaţie. Ele ar acorda odihna binemeritată celor aleşi care ar dori-o. Toate felurile de compromisuri au fost imaginate între aceste desfătări şi bucuria pură a unei iubitoare contemplaţii a lui Dumnezeu.

Această concepţie senzualistă despre Paradis, potrivită pentru seducerea mulţimilor şi a celor violenţi, este puţin câte puţin transfigurată de mistici şi prin forţa simbolurilor. Dansurile graţioase ale huriilor fac loc procesiunilor sfinte. Visul nupţial se şterge în viziune pură a Esenţei divine, singura sursă a bucuriei perfecte.

Exaltării simţurilor i se substituie iluminarea conştiinţelor. Plăcerilor născute din contacte exterioare, inefabila bucurie interioară a uniunii divine. Calităţile infinite ale Iubitului invadează fiinţa iubitorului, care se topeşte în Fiinţa Creatorului său.

Dar se percepe oare până la capăt că această sublimare a creaturii presupune renunţarea la limitele sale? Limite ca limite, dar atât de atrăgătoare încât nu pot fi depăşite fără sfâşiere. Viaţa paradiziacă este astfel transformată prin transmutarea însăşi a iubirii, în care huriile uşuratice devin pure simboluri. Ele vor fi călăuzele celeste ale dorinţei. Se pare că ele ar fi inspirat personajul „Beatrice" al lui Dante. Cu a sa artă a formulărilor tranşante, Bistâmi risipise reveriile afrodiziace: „Ce să-i mai facă huriile celui care-L vede pe Dumnezeu?" Şi la ce să-i mai folosească preocupările faţă de o altă viaţă? Iubeşte pe Dumnezeu, şi ce importanţă mai are ce urmează!

10. În concluzie: sufismul şi lumea de astăzi.

— Sufismul se izbeşte, în spiritul a numeroşi musulmani, de critici noi, născute din confruntarea sa cu viaţa modernă. I se reproşează, îndeosebi în mediile cu o implantare mai veche, de a fi înapoiat în concepţiile sale politice, aventuros în speculaţiile sale teologice, înclinat spre superstiţie şi magie, manipulat de partide şi de şarlatani. Pe scurt! S-ar părea că el nu mai poate răspunde la nevoile şi aspiraţiile societăţii actuale. Aceste critici nu pot viza decât anumite grupări, care au fost victime ale influenţelor străine de inspiraţia fondatorilor şi marilor maeştri. Ele nu afectează esenţialul unui sufism autentic.

Alte critici sunt mai pertinente. Mai multe servicii făcute cândva de confrerii, şcoli, azile, case de primire, sunt astăzi asumate de autorităţile civile. Însăşi relaţia dintre maestru-discipol nu mai este acceptată ca altă dată. Idealul detaşării de bunurile pământeşti şi al priorităţii iubirii de Dumnezeu nu pare deloc compatibil cu tendinţele modernităţii. Schimburile interculturale, fluxul de

informaţii, dezvoltarea tehnologică, transferurile de puteri au antrenat un fenomen de secularizare, care nu afectează, de altfel, numai Islamul. De aici şi reacţiile de integrism. Sufismul este polul opus al unei astfel de atitudini. El înţelege să orienteze viaţa personală şi viaţa comunităţii umane din interior, prin calea iubirii şi a înţelepciunii.

În ciuda tuturor acestor obstacole, sufismul supravieţuieşte. Mai mult, el se răspândeşte pe toate continentele, în special în America, Europa, Oceania. Călătoriile şi emigraţiile, noua ascensiune a Islamului la puterea politică şi economică nu sunt suficiente pentru a explica acest fenomen. El răspunde unei dorinţe nestăvilite de viaţă spirituală. Această dorinţă se manifestă cu atât mai multă vigoare cu cât devin mai copleşitoare forţele materiale, sociale, psihologice, pe care le mobilizează această civilizaţie tehnologică, informatizată, tinzând spre uniformitate, sub nuanţa universalităţii.

Sub această dezvoltare omogenizantă, sufismul – cel puţin aşa cum poate fi el perceput printre coloraturile sale diverse, în care secolele l-au înveşmântat şi adesea travestit – reprezintă o forţă eterogenă, personalistă şi creativă, un ferment al libertăţii împotriva oricărei forme de tiranie, un apel la resursele profunde ale conştiinţelor. Sub domnia inconştientului, el afirmă suveranitatea conştiinţei, care va fi polarizată prin iubire spre o transcendenţă divină. Sufismul menţine prin existenţa sa tăcută, într-o lume de zgomotoasă turbulenţă, afirmaţia că o relaţie personală cu Dumnezeu rămâne posibilă, că o astfel de relaţie se impune cel puţin cu o transcendenţă chiar şi nenumită, care să fie superioară tuturor puterilor, tuturor ideologiilor, tuturor reducţionismelor.

Existenţa unei astfel de relaţii, trăită şi dorită de sufit modifică nu numai viaţa sa interioară, dar şi integrarea sa în viaţa socială. Aşa cum afirma un articol recent din revista *Tiers Monde* (nr. 92, PUF), referitor la Islam, „el oferă sprijinul transcendentului când speranţa în social se

năruie” Atunci când totul tinde, în lipsa ei, spre predominarea plăcerii, a profitului, a puterii, această transcendenţă orientează, din contră, toate forţele dorinţei spre eliberarea de această triplă tiranie, spre generozitate, dreptate şi libertate. Iubirea care o inspir a şi o constituie, în loc să se lase captată, nu se vrea decât dar, creaţie, descoperire, participare, uniune. Născut în Islam, sufismul a întâlnit, sau trezit, cele mai nobile tendinţe ale conştiinţei umane şi atinge dimensiunea universalului.

La fel cum el prezintă o faţă luminoasă, care este cea a orientării sale autentice, şi o faţă întunecată, care este cea a posibilelor decăderi, modernitatea oferă şi ea o dublă faţă. O faţă eliberatoare, cea a ştiinţelor şi a tehnicilor care substituie mâna omului cu maşina, pentru a uşura muncile cele mai repetitive şi mai dificile; care sporesc posibilităţile de a şti, comprehensiunea interculturală, condiţiile materiale de viaţă şi sănătate.

Dar aceste efecte eliberatoare nu ar fi urmate – datorită lipsei unei educaţii – şi de efecte dăunătoare, dacă ocupaţiile şi puterile astfel degajate ar fi utilizate la un nivel superior al activităţilor umane. O libertate crescută necesită o mărire a câmpului conştiinţei. Pe de altă parte, modernitatea prezintă şi o faţă direct distructivă. În loc să protejeze natura, ea o epuizează; în loc să o respecte, ea o desfigurează. Ea conferă omului o putere prometeică, care se întoarce împotriva sa, nu doar prin cursa înarmărilor, ci şi prin ciclul accelerat de producere-consum-distrugere, totul ajungând la multiple forme de regresiune.

Sufismul se aliază cu modernitatea eliberatoare; el nu combate decât modernitatea distructivă şi înrobitoare. Unul dintre maeştri contemporani, responsabil al unei confrerii de douăsprezece ori seculară, îmi spunea, acum zece ani: „Sufismul este capabil, la rândul său, să servească enoca noastră. Tendinţa religioasă actuală este atât de uniune, cât şi de libertate. Există în toate religiile o esenţă comună, imanentă dogmelor şi riturilor, corespunzând unei tendinţe profunde a sufletului uman. Ea

nu poate fi cunoscută decât într-o experienţă spirituală. Sufismul poate face să se participe la ea. El se înrădăcinează într-o tradiţie universală, adesea rău înţeleasă şi trădată, care este întotdeauna reaprinsă (ca un prezent etern); în acelaşi timp el se lansează cu toate forţele sale, să întâlnească necesităţile religioase proprii omului modern. Acesta cere cunoştinţe istorice şi teologice de religie comparată; caută sensul profund al formelor şi ceremoniilor; îşi poate deschide spiritul noilor concepţii despre univers şi noilor forme de relaţii umane. Câteodată, el se pregăteşte pentru o experienţă directă a stărilor de conştiinţă superioare, o experienţă transformatoare, fondată pe o asceză şi călăuzită de mărturisirile misticilor şi maeştrilor".

Sufismul se crede deci în măsură să-şi asume situaţia actuală a lumii: tradiţia sa spirituală este capabilă să întâlnească modernitatea, în ceea ce au ele, amândouă, eliberator cu privire la cele mai înalte aspiraţii ale conştiinţelor şi împotriva oricăror tiranii. El repetă faţă de lume aceste cuvinte ale Profetului, de o valoare universală: „... Nu este adăpost de Allāh decât numai la El. Apoi a privit căinţa lor, pentru ca ei să se poată întoarce (la El)" (Coran, 9, 118).

Note

CAP.I

1. Sau mai degrabă Ilm al-Kalâm, reprezintă una dintre ştiinţele religioase ale Islamului; într-o traducere care nu acoperă în întregime termenul, poate fi echivalat cu „teologie" Este un demers prin care se susţine credinţa religioasă cu ajutorul argumentelor discursive, se foloseşte deci de raţiune şi raţionamente în explicitarea şi apărarea conţinutului de credinţă: „*Kalam* este ştiinţa care trebuie să stabilizeze puternic credinţele religioase aducându-le dovezi şi îndepărtând îndoielile" sună celebra definiţie a lui Aduci al din al-Idji (sec. XIV). Necesitatea unei astfel de „dialectici raţionale pure" (H. Corbin) apare încă din primii ani ai Islamului, şi are mai multe motivaţii: impunerea

credinţei musulmane în noile regiuni cucerite – în special în cele în care i se opunea o cultură filosofică şi teologică înaltă, divizarea comunităţii musulmane în cele trei mari linii politic-religioase: Sunnism, Shfism şi Kharijism – fiecare încercând să-şi justifice statutul propriu şi ortodoxia; şi nu în ultimul rând, nevoia de a se explicita dogmatic pentru musulmanii înşişi o credinţă în care Coranul, Sunna (calea practică) şi Hadâth (spusele lui Muhamad) puteau primi interpretări „eretice" odată cu îndepărtarea de timpurile Profetului.

Kalamul este o ştiinţă dezvoltată în special în sunnism; principalele probleme luate în discuţie erau: statutul credinciosului şi raporturile sale cu conducătorul spiritual, responsabilitatea şi iresponsabilitatea omului, natura Coranului: dacă e creat sau increat, problema atributelor divine, existenţa lor şi raportul cu esenţa divină, etc. în Islam s-au dezvoltat numeroase şcoli teologice, dintre acestea, cele mai importante sunt: Mutakallim cu cele două orientări: Kadariyya şi Djabriyya, şcolile Mo tazilite, şcoala Ash'antă (de la teologul Abu l-Hasan al-Ash'ari, 873 – 935), Maturidismul, etc. Pentru o analiză detaliată vezi R. Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Ed. Enciclopedică, 1994, pp.61 – 86)

2. Există multe sensuri ale termenului, însă cele mai precise sunt „realitate", „natura" lucrului, „adevăr transcendent" a ceea ce există. În filosofia elenizantă (*falsafa*), în special la Avicenna, cuvântul are un sens ontologic şi logic. În primul caz, *haqâqa* este identică cu quiditatea unui lucru (*măhiyya*): „orice lucru are o haqâqa prin care el este ceea ce este", adică este esenţa (*dhât*), natura reală în inteligibili ta tea sa absolută. Pe această linie, A.M. Goichon traduce termenul prin „realitate esenţială" (*Introduction a Avicenne*, Paris, 1933, p. 77). Se pot distinge două mari tipuri de echivalenţe semantice şi ontologice: a) *huwiyya* – ipseitatea lucrului concret; *mahiyya*

— Quiditatea în sens comun; dhat – esenţa propriu-

zisă; *haqâqa*

— Realitate esenţială; şi b) *tahaqquq* – constatarea a ceea ce este; *haqq* – Realul, Adevărul transcendent; *haqâqa* – realitate sau adevărul transcendent.

În sufism, termenul desemnează realitatea profundă la care se ajunge numai pe calea uniunii cu Dumnezeu. Şi aici se delimitează două orientări: a) unii sufiţi, precum al-Hallâj, văd în *Haqâqa* caracterul de inteligibilitate absolută a lucrurilor, care conduce spiritul misticului la Real, dar fără să fie Realul însuşi; b) alţii, începând cu Ibn Arabi, consideră haqâqa drept realitatea ultimă a realului însuşi, şi *haqâqa* universului este de a fi Dumnezeu manifestat în atributele Sale. Sufiţii disting între Haqâqa (Realitate) şi *Haqq* (Real, al-*Haqq* = Dumnezeu), în sensul în care Haqq poate desemna în Dumnezeu esenţa nemanifestată iar *Haqâqa* atributele divine care sunt chiar realitatea esenţială a lucrurilor.

3. Relaţia dintre *Shară a* şi *Haqâqa* poate fi comparată cu cea a trupului şi a sufletului, spune al-Hudjârî. Ambele se sprijină pe o triplă cunoaştere: în cazul *haqâqa o* cunoaştere a Esenţei şi a Unicităţii lui Dumnezeu, a Atributelor Sale şi a Actelor şi înţelepciunii Sale, iar pentru *Shrară a o* cunoaştere a Coranului, a Sunna şi a consensului comunităţii (idimă): „Sharī'a are în vedere respectarea riturilor şi actele de devoţiune, în timp ce Realitatea (*haqâqa*) se preocupă de viziunea interioară a Puterii Divine. Orice ritual neînsufleţit de spiritul Realităţii este fără valoare şi orice spirit al Realităţii nestructurat de Lege este incomplet. Legea există pentru a călăuzi omenirea, în timp ce Realitatea ne face să cunoaştem hotărârile lui Dumnezeu. Legea există pentru slujirea lui Dumnezeu, în timp ce Realitatea există pentru contemplarea Lui. Legea există pentru a ne supune la ceea ce El a prescris, iar Realitatea pentru a-l înţelege porunca: una este exterioară, cealaltă interioară". (al-Qusairî, *Risalat*, în Eva de V. – Meyerovitch, *Rumâet le soufisme*, Paris, 1977, p.80)

4. La rândul său, vestitul teolog al-Ghazâlî, în *Ihvă uium* al-*Din* (I, *3*), analizează patru concepte: *kalb*, *ruh*, *nafs, akl*. El distinge pentru fiecare dintre ele un sens fizic şi unul spiritual. În primul sens, *kalb* este organul carnal, *ruh* „spiritele vitale" care sunt în sânge (conform teoriei medicale galenice), nafs ansamblul pasiunilor omului, rădăcina „calităţilor criticabile" şi akl facultatea de cunoaştere, „care-şi are sediul în *kalb*". În sens spiritual, *kalb* este un principiu „subtil, divin, spiritual" care este „realitatea omului"; *ruh* este substanţa spirituală care acţionează şi înţelege în om; *nafs* este omul în realitatea sa, dar aceasta putând fi calificată prin atribute diferite; *akl* este „ceea ce înţeleg conştiinţele" şi, în cele din urmă, „inima însăşi" Ghazâlî consideră că toţi aceşti patru termeni desemnează „realitatea omului", manifestată însă în patru moduri diferite. Desăvârşirea noetică şi fiinţială constă tocmai în transfigurarea modului „fizic" de a fi într-o stare cu totul spirituală.

5. Pentru citatele coranice am folosit *Coranul*, editat de Societatea Studenţilor Musulmani din România, Timişoara, 1998.

6. În vocabularul sufit „inima" ocupă un loc esenţial, fiind concepută ca sursa aspiraţiilor bune sau rele ale omului, locul ştiinţelor sau cunoaşterilor religioase şi al vizitelor divine. Termenul apare încă din Coran (VII, 179, XXII, 46, XL, 35 etc.) unde desemnează organul cunoaşterii sau al ignoranţei lui Dumnezeu, dar o cunoaştere nu doar intelectuală ci una care angajează întreaga viaţă a credinciosului. Studiul „ştiinţei inimilor" (*ilm al-kulub*) se adaugă astfel scopului esenţial al sufismului – căutarea uniunii cu Dumnezeu; el cuprinde întreg demersul ascetic prin care omul luptă împotriva pasiunilor şi cupidităţii, îşi întăreşte credinţa şi se supune lui Dumnezeu (islâm).

Al-Ghazâlî, în *Ihvă uium* al-*Din* afirmă că inima are două porţi: una întoarsă spre lumea exterioară, spre impresiile sensibile, pasiuni, dorinţe, deschisă influenţelor

diabolice, cealaltă întoarsă spre „împărăţia interioară” şi aceasta este „cea a inspiraţiei, a insuflării fricii de Dumnezeu, şi a revelaţiei”, distincţie care seamănă cu cea a celor „două feţe ale sufletului” a Sf. Augustin.

În sens fizic, inima – şi nu creierul – este sediul facultăţii de cunoaştere (*akl*), în vreme ce „inima spirituală” (*kalb*) nu este numai facultatea de cunoaştere ci şi sediul tuturor tendinţelor morale, fie acestea dorinţe rele şi instincte, fie expresii ale efortului pentru eliberarea de pasiuni şi pentru ascultarea sfaturilor divine. Deci numai cunoaşterea purificată a inimii, sub aspectul ei indisociabil speculativ şi trăit, are valoare salvatoare. Această „educaţie a inimii” stă la baza învăţăturii spirituale a tuturor maeştrilor sufiţi.

7. Termenul desemnează doar filosofia care preia principalele cadre epistemice şi ontologice ale gândirii greceşti şi le integrează în noetica musulmană. Astfel, se face distincţie între falsafa – ca demers cu predilecţie intelectual, ce oferă o cunoaştere „reprezentaţională” (*ilm suri*), şi o „filosofie orientală” (*Hiqmat ashriqiyya*) sau „teosofie” (*irfân*), ce are la bază o cunoaştere „prezenţială” (*ilm hodurî*) prin care sufletul se uneşte (*ittisâl*) cu obiectul cunoaşterii. Primii filosofi islamici: al-Kindi, al-Fârâbî, Ibn-Sâna, vor elabora sisteme ce se vor exhaustive, încercând să concilieze teologia coranică cu filosofia naturală grecească. Cele două cadre teoretice se vor dovedi însă adesea incompatibile; cea mai cunoscută contradicţie cu tezele coranice este cea privitoare la problema lumii: cu excepţia lui al-Kindi, majoritatea filosofilor musulmani vor considera că lumea nu este creată ci eternă, rezultat al unui proces emanaţionist, după model neoplatonic, prin care se trece în ordine fiinţială şi nu cronologică de la Unu (Allah, Cauza Primă, Fiinţa Necesară) la multiplu. Din emanaţia divină rezultă printr-un proces de autocontemplare ontică cele zece intelecte celeste, laolaltă cu sferele celeste şi planetele care sunt mişcate etern de către sufletele angelice (preluare completată a tezei

aristotelice a inteligenţelor motrice ale cerurilor). De asemenea ei considerau că Dumnezeu nu cunoaşte decât universaliile, nu şi lucrurile individuale, acestea intrând sub stăpânirea ultimului Intelect emanat (Intelectul activ) cel care guvernează lumea sublunară.

Tezele filosofiei elenizante vor fi însă criticate de pe poziţiile teologiei tradiţionaliste de către al-Ghazâlî, care, în *Tahafutal-Falasifa* (Incoerenţa filosofilor), neagă rolul major al raţiunii, al intelectului, şi afirmă superioritatea credinţei şi a iubirii lui Dumnezeu. La rândul său, el este criticat de Averroes, în *Tahafut* al-*Tahafut* (Incoerenţa incoerenţei), care se îndepărtează şi mai mult de Coran prin încercarea de a reveni la un „aristotelism pur".

CAP. II

1. Etimologic, termenul semnifică „efortul tinzând spre un scop determinat"; autorii sufiţi fac distincţie între un „*jihâd* al sufletelor" sau „*jihâdul* major" şi un „*jihâd* al corpurilor" sau „*jihâdul* minor" Primul se referă la efortul asupra sinelui propriu, la lupta personală în vederea perfecţionării morale şi religioase; este deci echivalentul desăvârşirii spirituale. În sens politic-religios însă, jihâd desemnează acţiunea armată în vederea expansiunii Islamului, sau eventual a apărării sale; obligaţia sa este afirmată încă din Coran (în „Constituţia de la Medina") precum şi din numeroase spuse ale Profetului (*Hadâth*). El este un „act de devoţiune pură", este „una din porţile Paradisului"; musulmanii consideră că cei care luptă pentru această cauză vor primi recompense în Ceruri, iar cei care mor în timpul jihâdului vor intra direct în Paradis, ca martiri ai credinţei (*shahâd*). Obligaţia sa persistă atâta vreme cât universalitatea Islamului nu este realizată; pacea cu naţiunile nemusulmane nu e decât o stare provizorie.

2. Iată un fragment din scrisoarea trimisă de Basrî, califului Omar al II-lea: „Păzeşte-te de lumea aceasta cu întreaga ta băgare de seamă; ea aduce cu şarpele, dulce la pipăit, dar al cărui venin e ucigător. Depărtează-te de tot

ce te încântă în ea pentru scurta vreme ce o ai de petrecut în mijlocul ei [...]. Păzeşte-te de lumea aceasta, căci nădejdile ei sunt minciuni, iar aşteptările ei înşelăciuni. Uşurinţa ei e doar greutate, limpezimea ei doar noroi. Iată unde e primejdia: sau fericire trecătoare, sau nenorocire bruscă, sau mâhnire dureroasă, sau prăbuşire fără leac. Grea este viaţa unui om care e prevăzător, primejdioasă dacă e îndestulat, veşnic în aşteptarea catastrofei, sigur de pieirea finală. Chiar dacă Atotputernicul n-ar fi rostit osânda asupra lumii, nici n-ar fi născocit o parabolă pentru aceasta, nici n-ar fi poruncit oamenilor să se ţină deoparte de ea, lumea singură ar fi ajuns ca să-l trezească pe cel ce doarme şi să-l scuture pe cel zăpăcit; cu atât mai mult, când Dumnezeu însuşi ne-a trimis o prevenire împotriva ei şi un îndemn cu privire la ea. Căci lumea aceasta n-are nici greutate, nici valoare în faţa lui Dumnezeu; ea este atât de uşoară încât nu cântăreşte în faţa lui Dumnezeu nici măcar cât o pietricică sau un bulgăre de pământ; după cum s-a spus, Dumnezeu nu a creat nimic care să-l fie mai odios decât lumea aceasta, şi din ziua în care a creat-o, El nu s-a mai uitat la ea, până într-atât o urăşte". (în D. şi J. Sourdel, Civilizaţia Islamului clasic, Ed. Meridiane, 1975, vol. I, p.182)

3. El îl judecă însă cu severitate pe păcătos (*tashdând al-mă ăsî*) şi îl consideră ca deplin responsabil de actele sale, refuzând o eventuală disculpare a acestuia în cazul în care ar pretinde că Dumnezeu este creatorul tuturor acţiunilor. Prin această atitudine, Hasan se înscrie pe linia doctrinei mutakallimunilor (teologilor) de Basra, cei numiţi Kadariţi (*Kadariyya*), adepţi ai liberului arbitru uman, opuşi celor din şcoala Djabriyya care considerau că o „constrângere" (*djabr*) divină este cea care creează actele umane, bune sau rele, fără ca nicio responsabilitate să îi revină subiectului care le realizează.

4. Este vorba de colegii sunnite ce apar în imperiul abbasid în sec. al XI-lea şi în care se predau ştiinţele religioase şi în special dreptul canonic (*fikh*) dar şi anumite

discipline laice: filologia, matematica, medicina. Era exclus însă studiul filosofiei şi al unor ştiinţe naturale. Dezvoltarea acestor madrasale începe odată cu ocuparea califatului de către turcii selgiukizi (Toghrâl cucereşte Bagdadul în 1055 şi în 1058 califul îi acordă titlul de sultan – despărţindu-se prin aceasta puterea politică de cea religioasă, deţinute până acum de calif). Adepţi fanatici ai sunnismului ortodox, selgiukizii încearcă să elimine influenţa shfiţilor, protejaţi mai înainte de emirii buyzi din Irak (945 – 1055) – în acest scop sunt înfiinţate madrasalele. Spre deosebire de situaţia anterioară, când învăţământul era predat doar de profesori particulari, în marile moschei sau în oratorii (locuri de adunare a credincioşilor pentru anumite predici), în noile colegii superioare profesorii erau numiţi şi plătiţi de conducerea politică a statului, cel care asigura totodată şi întreţinerea studenţilor. Prin aceasta se păstra un control strict al învăţăturii şi, pe de altă parte, datorită numărului lor tot mai mare, madrasalele au devenit un instrument eficient al propagandei sunnite, dar, în acelaşi timp, şi al vizirului sau sultanului care le proteja.

Primele astfel de colegii au fost înfiinţate de vizirul selgiukid Nizăm al-mulk (1018 – 1092) la Nâshâpur, Bagdad (1067) – unde a predat şi al-Ghazâlî, Marw, Moşul, Herat; mai apoi ele s-au răspândit în Siria (Alep – 1123, Damasc – 1121) iar pe vremea lui Salân al-Din (1138 – 1193) în Egipt (Cairo – 1171) şi Arabia (Mekka – 1179). În sec. al XIII-lea, madrasale apar şi în Maghreb şi Anatolia.

5. Iată alte câteva exemple, care nu puteau decât să şocheze pe contemporanii săi neavizaţi: „Dependenţa Ta de mine este mai mare decât dependenţa mea faţă de Tine”, „Am văzut Ka’aba rotindu-se în jurul meu”, „Eu sunt Altarul”, etc. (cf. al-Hallâj, *Dâwân*, trad. de L. Massignon, Fayard, 1982).

6. Conform Surei XVII, 1, şi a unor numeroase Hadâth-uri ulterioare, Profetul ar fi făcut într-o noapte, după moartea primei soţii, Khadija, o călătorie nocturnă

(*isra*) până la Ierusalim, călare pe iapa (sau catârul) înaripat Burâk. De aici, de pe o stâncă – peste care mai apoi califul umayyadz Abd al-Malik (691) va ridica o moschee (Cupola Stâncii) – tradiţia spune că el a făcut o călătorie în ceruri (miraj), ghidat de Îngerul Gabriel (Jabrâl), până la Tronul lui Dumnezeu. Aici i s-au comunicat în mod direct anumite porunci şi i-au fost arătate perspectivele eschatologice ale credincioşilor şi necredincioşilor. Această călătorie va deveni mai apoi, la misticii musulmani, simbolul ascensiunii spirituale a sufletului spre uniunea cu Dumnezeu. Unii exegeţi (Miquel Asin Palacios, *La eschatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919) găsesc o serie de interferenţe cu trilogia lui Dante, dar problema acestor influenţe este încă departe de a fi soluţionată.

7. El spunea că în această incursiune a fost decorat de Dumnezeu cu Unicitatea sa (*wahdaniyya*) şi investit cu Ipseitatea sa (*ananiyya*), dar că a ezitat să se prezinte în faţa oamenilor în această stare, sau că a zburat cu aripile „durabilităţii” (*daymumiyya*) în aerul „non-calităţii” (*la kayfiyya*), deasupra câmpului eternităţii (*azaliyya*) şi a văzut arborele Unităţii (*ahadiyya*) pentru a realiza că totul nu este decât deşertăciune.

8. Etimologic, termenul înseamnă dispariţie, ştergere; el este folosit deseori în corelaţie antitetică şi complementară cu *baka* (existenţă, subzistenţă), desemnând anumite faze ale dezvoltării spirituale a misticului. *Fana*’ este definit în special în două moduri: a) pierderea conştiinţei tuturor lucrurilor, inclusiv a conştiinţei de sine şi chiar pierderea conştiinţei acestei pierderi şi înlocuirea sa printr-o pură conştiinţă a lui Dumnezeu; b) anihilarea atributelor (a celor care sunt diferite de substanţă, de esenţă) imperfecte ale creaturii şi înlocuirea lor cu atributele perfecte acordate de Dumnezeu.

Starea de *baka*’ urmează celei de *fana*’ şi are următoarele semnificaţii: a) persistenţa noilor atribute

acordate de către divin (*bak*a' *billân*); b) revenirea în conştiinţa misticului (după ce a fost eliminată prin *fana*) a pluralităţii lumii creaturilor. Aceasta din urmă rezultă din prima consecinţă, de vreme ce a fi cu Dumnezeu semnifică de asemenea a fi cu lumea care a fost creată de Dumnezeu şi în care el se manifestă, fie şi într-un mod imperfect. Această „reîntoarcere" la lume este însă diferită de starea *prefana'* a misticului, căci experienţa extatică i-a dat o vedere interioară cu totul nouă. Ea implică şi un activism axiologic în lume, în încercarea de a o face mai bună.

Aici se află şi una dintre diferenţele constituite între conştiinţa mistică şi cea profetică: misticul obişnuit vrea să rămână în *fană* şi nu doreşte reîntoarcerea în lume, pe când profetul este în mod constant cu Dumnezeu şi cu lumea şi încearcă să transforme cursul istoriei prin intermediul Adevărului religios şi moral.

9. Denumirea de qarmaţi vine de la conducătorul mişcării Hamdân Karmat, care fondează un stat independent în Bahrein şi Arabia orientală (804 – sfârşitul sec. al X-lea). Organizaţi în cete, partizanii acestei mişcări politic-religioase, de origine ismailiană, au făcut multe ravagii în califatul abbasid, atacând Basra, Bagdadul şi chiar Mekka, de unde au luat Piatra neagră a Ka'ahei. De altfel, judecătorii lui Hallâj, vizirul sunnit Hamid şi kâdiul Abu 'Umăr ibn Yusuf, vor interpreta tendenţios o afirmaţie de-a sa: „Ceea ce contează este ca cineva să se rotească de şapte ori în jurul Ka'ahei inimii sale" şi îl consideră, plecând de la aceasta, şi în bună tradiţie a unei conştiinţe perfect orientată spre exoteric, exterior, literal (zâhir), drept un insurgent qarmat care vrea să distrugă Ka'aba din Mekka.

10. Este perioada în care, se pare, că Hallâj ar fi răspuns lui al-Shiblî, în moschea al-Mansur din Bagdad, prin faimoasa locuţiune teopatică (*shath*): „*Ană l-haqq*" – „eu sunt Dumnezeu-Adevărul" şi că el nu are alt „eu" decât pe Dumnezeu. Aceeaşi afirmaţie o va face şi înaintea mor ţii sale: „Dacă voi nu-L recunoaşteţi pe Dumnezeu, cel

puţin recunoaşteţi semnele Sale. Eu sunt acel semn. Eu sunt Adevărul Creator, deoarece prin Adevăr eu sunt veşnic adevăr. Prietenii şi învăţătorii mei sunt Iblis şi Faraonul. Iblis a fost ameninţat cu focul iadului şi totuşi nu s-a dezis. Faraonul a fost înecat în mare şi totuşi nu s-a dezis, căci el nu a voit să recunoască nimic între el şi Dumnezeu. Iar Eu, deşi sunt ucis şi răstignit, şi deşi mâinile şi picioarele îmi sunt tăiate, nu mă dezic". (*Kitab* al-*Tawasin*, în Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, p.226).

11. Sau, într-o altă traducere, „Ceea ce are importanţă pentru extatic este că Unicul îl reduce la Unitate" Al-Hallâj face parte dintre sufiţii adepţi ai liniei numită *wahdat al-shuhud*, tradusă ca „unicitate a Mărturisirii" sau „monism testimonial" (L. Massignon, *L*exigue *tehnique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, p.103) Aceasta consideră că Dumnezeu se mărturiseşte El însuşi în inima credinciosului Său. Uniunea cu Dumnezeu tinde spre o unificare (ittihâd): „Noi suntem două spirite confundate într-un singur corp", dar aceasta nu trebuie înţeleasă ca o uniune substanţială, ca o „întrupare" – aşa cum îi vor reproşa adversarii săi la proces, ci trebuie concepută ca o totală uniune intenţională din iubire, în care intelectul şi viaţa subiectului, „eul" său personal, sunt înlocuite de graţia divină. A fi „unul" (*ahad*) cu Dumnezeu, înseamnă a actualiza divinul care, în spiritul omului, este emanat de Dumnezeu: „spiritul (uman) este porunca *Camr*) lui Dumnezeu" va spune al-Ghazâlî. Deci, la al-Hallâj nu este vorba de o întrupare a divinului în om ci de o unificare în şi prin actele de credinţă şi de iubire, căci chiar „esenţa Esenţei este Iubirea", iar „eul" empiric este înlocuit de „Eul" divin.

CAP. III

1. În Islam, termenul *ittihâd* se referă în special la două probleme: cea a întrupării Cuvântului în persoana lui Iisus şi cea a „uniunii mistice" cu Dumnezeu. În acest al doilea sens există trei mari teorii despre uniunea cu divinul. În primul caz, ea este concepută ca o conjuncţie

(*ittisăl* sau *wisăl*) care exclude ideea unei identităţi a sufletului cu Dumnezeu. În al doilea caz, ca o identificare (*ittihâd*) care primeşte la rândul său două sensuri: unul identic cu prima situaţie, celălalt referindu-se la o uniune de natură. În sfârşit, uniunea e concepută ca o locuire (*hulul*). Spiritul lui Dumnezeu locuieşte, fără ca naturile lor să se confunde, în sufletul purificat al ascetului. Totuşi, teologii Islamului nu admit decât *ittisâl* şi resping cu tărie ideea de *hulul*, în care văd un corespondent al întrupării divine. al-Hallâj a avut în rechizitoriul său şi acuzaţia de *hulul*, luându-se ca temei numeroasele sale afirmaţii teopatice. Pe de altă parte, sufiţii adepţi ai unicităţii fiinţei (*wahdat al-wudjud*), şi în special Ibn' Arabi, se feresc să admită o uniune intenţională prin iubire; pentru a păstra transcendenţa divină, ei vorbesc nu de o uniune ci de o substituţie: personalitatea sufitului apare ca posedată şi risipită de Dumnezeu.

2. Conceptul de „Intelect Activ" (sau „Agent") apare în cartea a II-a din *De anima* a lui Aristotel, ca şi în alte lucrări de filosofie naturală, fiind introdus cu scopul de a explica posibilitatea abstracţiei şi a existenţei ştiinţei ca şi cunoaştere a universalului şi necesarului. În opoziţie cu Platon, Stagiritul consideră că esenţa (universalul) nu există independent de lucrurile sensibile, şi servindu-le ca model, ci el este „in re", în lucruri, imanent acestora, putând fi abstras din ele prin gândire. Aceasta se realizează prin intermediul Nous-ului (Intelectului) care are două funcţii: pasivă şi activă.

Intelectul pasiv este o pură potentă, el doar receptează în planul gândirii individualele împreună cu universalul inerent acestora; în acest caz, inteligibilele sunt angajate în senzaţie şi imagine – căci formele inteligibile nu există independent de cele sensibile. Trebuie astfel să existe o facultate care să le degajeze. Acest lucru este făcut de Intelectul nepasiv (numit „Intelect Activ" – *Nous Poietikos*, de către peripateticienii tardivi Alexandru din Aphrodisia şi Themistius): el se

orientează, în materialul receptat, spre ceea ce este de ordin formal. El face să treacă inteligibilul din condiţia potenţială în cea actuală, de unde rezultă dobândirea formei obiectului la modul actual. Caracteristica sa esenţială este aceea că Aristotel îl concepe ca fiind nemuritor. În de *Generatione Animalium*, II, 3, 73 se indică un caracter divin al acestuia, considerându-se că Intelectul Activ vine din afară (exterior) şi intră în om la naştere.

Preluând interpretările peripateticienilor (în special Marinus), al-Fârâbî integrează Intelectul Agent în sistemul său filosofic emanaţionist. El este un principiu cosmic transcendent, al zecelea şi ultimul Intelect emanat de divinitate. El are atât o funcţie ontologică cât şi una gnoseologică: este un „Donator al formelor" (*Wihib al-sowar*) infuzând printr-o dublă emanaţie formele în materie şi inteligibilele în sufletele umane. La toţi filosofii islamici există această teză a unui intelect universal, unic pentru toţi oamenii, prin care se accede la cunoaşterea dimensiunilor superioare ale Fiinţei.

Ştiinţa (cunoaşterea universalului şi necesarului) apare atunci când intelectul personal al omului, aflat în potenţă, *Caql mustafad*) se uneşte (*ittisâl*) cu acest Intelect Agent *Caql fa" al*) devenind intelect dobândit. Progresul noetic este în sens invers procesului emanaţionist: de la concretul sensibil spre formele inteligibile transcendente (celelalte Intelecte emanate de Dumnezeu, identificate de Avicenna cu heruvimii şi îngerii). În acest caz, Intelectul Activ serveşte atât ca instrument cât şi ca intermediar. Filosofia este forma superioară de cunoaştere, ea este „ştiinţa divină" *Cilm illahî*), realizată cu ajutorul intelectului. Pe lângă ea, mai există o cunoaştere descendentă, dinspre realităţile divine spre uman; ea se realizează prin imaginaţie, concepută de al-Fârâbî, în manieră peripatetică, drept facultatea intermediară între simţuri şi intelect. Aceasta este profeţia.

3. Termenul de Iluminare (*Ishrâk*) nu desemnează doar noţiunea generală a unei iluminări prin care spiritul

accede la un Adevăr inaccesibil conceptelor abstracte ale raţiunii, ci mai ales o plasare în sursa întregii lumini de unde provin toate fiinţele şi întreaga cunoaştere autentică. Sub acţiunea acestei lumini spirituale divine, se produce o transfigurare noetică şi fiinţială a celui care caută înţelepciunea Orientală (*Hikmat* al-*Ishrâk*).

4. Ordinul militar-religios al Asasinilor a fost întemeiat în anul 1090 de către Imâmul Hassan-i Sabbân în jurul cetăţii Alamât (nordul Iranului); ei făceau parte din ramura Ismailienilor de Răsărit. După cum se ştie, shfiţii septimani consideră că cel de-al şaptelea Imâm autentic nu este Musă Kâzem, al doilea fiu al Imâmului Ja'far al-Sâdiq (al şaselea Imâm), ci primul născut, Ismă îl (de unde şi numele de Ismailieni). Din cauză că acesta moare la o vârstă fragedă, Imâmatul ismailian intră în clandestinitate până în 909, când imâmul Obaydallân întemeiază dinastia ismailiană a fatimizilor. În 1094, la moartea celui de-al VIII-lea imâm fatimid, Mostansir bi l-lân, se produce o sciziune a comunităţii în două ramuri, fiecare fidelă unuia dintre cei doi fii ai săi: Imâm Nizâr şi Imâm Mosta fi. Deşi primul a fost ucis, nepotul său a fost dus în Iran, la ismailienii de la Alamât, care-şi vor lua numele de Nizâriţi, şi se vor considera de acum înainte drept urmaşii legitimi ai imâmilor fatimizi. Ei luptau în principal împotriva sunniţilor protejaţi de statul turcilor selgiukizi, dar uneori chiar şi împotriva shfiţilor duodecimani – ostilitate care a făcut numeroase victime în urma asasinatelor spectaculoase, dintre care, fără îndoială, cel mai important a fost uciderea vizirului selgiukid Nizăm al-mulk.

De altfel, de la denumirea lor, al-*Hashishiyya*, a derivat şi cuvântul „asasin". Unii cercetători au derivat termenul de la drogul hashish afirmând că adepţii erau drogaţi înainte de a fi trimişi în misiuni, dar etimologia rămâne încă ambiguă. Evenimentul cel mai de seamă se petrece în 1064, când nepotul lui Hassan Sabbân, Hassan al II-lea, va proclama în cetatea Alamât „Marea înviere", care face din Islamul ismailian o religie iniţiatică personală

a învierii, afirmând supremaţia Imamului asupra Profetului, a esotericului asupra exotericului, a Adevărului spiritual (*haqâqa*) asupra Legii religioase (*Shară a*) – considerată ca incompatibilă cu viaţa mistică a Paradisului. El este asasinat în 1166, dar statul nizarit este condus de urmaşii săi, până în 1257, când mongolii lui Hulagu au cucerit Alamâtul, şi puterea ordinului dispare treptat.

În scrierile sale, al-Ghazâlî i-a atacat deseori pe ismailienii nizariţi, mai ales după asasinarea protectorului său, vizirul Nizăm al-mulk.

5. Intitulată al-Munkidh min al-dalâl (Eliberarea de eroare).

6. *Ihvă uium al-dân* cuprinde patru părţi, fiecare în zece volume, care tratează: practicile de cult *Cibâdat*), obiceiurile socialel *adat*), viciile sau greşelile care pot produce pierzania (*muhlikât*), virtuţile sau calităţile care conduc la salvare (*mundjiyât*). Cartea formează astfel un ghid complet pentru musulmanii credincioşi, care cuprinde toate aspectele vieţii religioase: cultul şi practicile de devoţiune, purificarea inimii şi progresul pe calea mistică.

7. Termenul desemnează pe adepţii înţelepciunii iluminative (*ishrâkiyya*), opuşi filosofilor peripateticieni (masha iyya) – cei care accentuează mai puţin asupra dimensiunilor extatice ale cunoaşterii cât mai ales se folosesc de un demers noetic ascendent bazat pe prelucrarea constructivă a filosofiei aristotelice şi neoplatonice. În acelaşi timp, ishrâkâyun se referă atât la familia spirituală căreia îi aparţine Sohrawardi şi care îl precede în timp cât şi la posteritatea care se inspiră din filosofia sa. În primul caz, predecesorii lui Sohrawardi ar fi, potrivit propriei sale afirmaţii din *Teosofia orientală* (*Hikmat* al-*Ishraq*), în primul rând Hermes Trismegistos de la care se desprind două ramuri: calea occidentală, reprezentată de Empedocle, Pitagora, Platon – la greci, Dhu l'Nun, Tostari – în Islam; şi calea orientală: Gayomart, Farâdun, Kay-Khusraw – la vechii perşi, şi în Islam: Bistâmi, Hallâj, Kharrakânî. Aceste două ramuri se unesc

în teosofia sohrawardâană. Al doilea sens al termenului se referă la posteritatea iraniană a lui Sohrawardi, foarte numeroasă până în sec. al XVIII-lea şi care dăinuie până astăzi în Persia. Deşi pleacă de la fundamentele filosofice şi mistice ale maestrului, ea nu este lipsită de originalitate. Numele care se evidenţiază, dintre multe altele, sunt cele ale lui Shams al-dân al-Shahrazurî (m.1281), Mâr Dâmând (m.1631), Mollă Sadră Shirâzi (m.1640).

8. „Atunci, soarele din apropiere şi-a îndreptat razele spre ele şi sufletul lor a început să reverse lumină. Apoi cele treizeci de păsări simorgh ale lumii au putut contempla chipul Sâmorgh-ului spiritual răsfrânt pe feţele lor. S-au grăbit să-l privească pe acest Sâmorgh şi s-au încredinţat că nu era altul decât Simorgh, cu alte cuvinte că ele însele erau Divinitatea. Astfel se ajunge la uniunea mistică: pierzându-ţi propria fiinţă". (*Mantik al-tayr*). La fel, zAlî, ginerele Profetului şi primul imâm shfit, spunea: „Cel care ajunge să se cunoască îl va cunoaşte pe Dumnezeul său".

9. „Există pentru ei (Spiritualii), «în mod obiectiv» şi real, o triplă lume: între universul aprehensibil prin pura percepţie intelectuală (universul inteligenţelor heruvimice) şi universul perceptibil prin simţuri, există o lume intermediară, cea a Ideilor – Imagini, a Figurilor-arhetipuri, a corpurilor subtile, a «materiei imateriale». Lume la fel de reală şi obiectivă, substanţială şi subzistentă, ca şi universul inteligibil şi universul sensibil, univers intermediar «în care spiritualul capătă corp şi în care corpul devine spiritual», constituit dintr-o materie şi o întindere reale, cu toate că într-o stare subtilă şi imaterială în raport cu materia sensibilă şi pieritoare. Este acel univers al cărui organ e Imaginaţia activă; el este locul viziunilor teofanice, scena în care se produc în adevărata lor realitate evenimentele vizionare şi istoriile simbolice. (…) Noi îl vom numi *mundus imaginalis*" (Henri Corbin, op. cit., p. 12)

10. Tema Omului Perfect (al-*Insân* al-*Kamil*) din

esoterismul musulman are atât temeiuri coranice dar mai ales preia şi dezvoltă elemente din hermetism şi gnozele elenistice, precum şi din miturile mazdeene despre *Gaydmart*, Omul primordial. Foarte multe echivalenţe se pot găsi şi cu Kabbala iudaică, în Coran, termenul desemnează poziţia antropică a omului: el ocupă în ansamblul creaţiei un loc special şi cu totul aparte: universul, cerurile şi pământul cu tot ceea ce ele conţin sunt puse în serviciul omului, care este întrucâtva vicarul (*Khalâfa*) lui Dumnezeu pe pământ (II, 30).

Pentru teologia mistică *Cirfân*) însă, simbolul Omului perfect se leagă de concepţia alchimică a omului ca şi microcosmos şi a cosmosului ca „meganthrop" (*Insân Kabîr*). El reuneşte totalitatea lumilor divine (*ilâhiyya*) şi a lumilor supuse devenirii (*kawniyya*), universaliile şi particulariile: „Omul perfect este istmul (*barzakh*) între necesitate (*wudjub*) şi posibilitate (*imkari*), oglinda care reuneşte atributele eternităţii şi legile sale cu atributele generării fiinţelor (hidthân). El este mijlocitorul între Haqq şi Khalq. Prin el şi prin rangul său ierarhic (*martaba*), prin emanaţia (*fayd*) lui Haqq şi asistenţa (*madad*) care e cauză a subzistenţei (*baka*) a ceea ce nu este Dumnezeu, parvin în întreaga lume superiorul şi inferiorul. Fără el şi fără caracterul său de Barzakh (*barzakhiyya*) care nu se pierde în niciunul dintre cele două extreme, niciun lucru din lume nu primeşte asistenta divină a unicului, din lipsa relaţiei şi a legăturii". (al-Tahânawî, *Istilâhâf*).

Ibnz Arabi (în *Futuhat* al-*Makkiyyah*) consideră că Omul perfect, ca arhetip al universului şi al umanităţii, este Muhammad şi nu Adam (cum considerau de ex. Ismailienii). El este acela prin care profeţii (deci şi Adam – conform tradiţiei islamice) şi sfinţii îşi găsesc perfecţiunea. Pornind de aici, 'Abd al-Kârim al Djâlî (m. 1428) afirmă în *Insân Kâmil* că Omul Perfect este unic pentru toate timpurile, dar el apare sub diverse nume şi înfăţişări, în funcţie de epocă. Numele său principal este însă Muhammad, iar oamenii spirituali sunt imaginea acestuia.

Prin iradierea (*tadjallî*) Realităţii muhammedane (*Hakâka muhammadiyya*), a esenţei transcendente ce poartă caracteristicile esenţiale izomorfe atributelor divine, în fiecare epocă, asupra celor mai perfecţi dintre oameni, aceştia devin reprezentanţii Profetului în planul manifest (*zâhir*), în vreme ce Realitatea muhammedană este partea ascunsă (*bâtin*) a propriei lor realităţi.

Deci, pe de o parte, Omul Perfect desemnează prototipul pleromatic al întregii umanităţi, copia (*muskha*) lui Dumnezeu şi a Atributelor acestuia – teorie asemănătoare cu cea a Logos-ului la Philon din Alexandria şi cea a *Sephârot-mHor* din Kabbală şi, pe de altă parte, transpunerea acestui model în planul creaţiei (*Khalk*) în persoana profeţilor şi a sfinţilor care participă la el prin înălţare spirituală.

11. „Ascultă plânsul trestiei, ne vorbeşte despre despărţire.

De când m-au tăiat, răsuflarea-mi îi face pe oameni să geamă.

Caut o inimă sfâşiată de exil ca să-i spun durerea dorinţei. Cei ce-au rupt ce-i lega de începuturi caută clipa unirii. M-am tânguit mult printre oameni, alături cu fericiţii, cu nefericiţii.

Toţi se credeau prietenii mei, dar niciunul n-a cercetat taina inimii mele.

Ea nu-i departe de geamătul meu; e limpezimea mea nevăzută.

E ca sufletul, de nimeni văzut, dar trup şi suflet nu se-ascund unul de altul.

Sunetul trestiei vine din foc, nu din vânt, piere tot ce nu-i posedat de acest foc.

În trestie arde focul iubirii, clocotul iubirii palpită în vin. Părtaş al amanţilor exilaţi, cântecul trestiei ne sfâşie vălul. E otravă şi opiu, alinător şi iubit pătimaş”.

(*Mathnawî*, în Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, Ed. Amarcord, 1997, vol.2, p.321)

CAP. IV

1. Alt, primul Imâm şi ginerele Profetului spunea: „nu există verset coranic care să nu aibă patru sensuri: exotericul (*zâhir*), esotericul (*bâtin*), limita (*hadd*), proiectul divin (*mottala*). Exotericul este pentru recitarea orală; esotericul este pentru înţelegerea interioară; limita, cele ce sunt enunţate ca stabilind licitul şi ilicitul; proiectul divin este ceea ce Dumnezeu îşi propune să realizeze în om prin fiecare verset" La rândul său, al şaselea Imâm, Ja'far al-Sâdiq (m. 765) afirma: „Cartea lui Dumnezeu cuprinde patru lucruri: expresia enunţată *Cibârat*); înţelesul aluziv (*isharat*); sensurile oculte, referitoare la lumea suprasensibilă (*lată if*); înaltele doctrine spirituale (*hacă iq*). Expresia literară este pentru credincioşii obişnuiţi *Cawâmm*), înţelesul aluziv priveşte elita (*khawâss*). Semnificaţiile oculte aparţin Prietenilor (Awliyā) lui Dumnezeu. Înaltele doctrine spirituale aparţin profeţilor (*anbivă*)".

De asemenea, atât shă iţii cât şi sufiţii vor avea ca îndemn pentru hermeneutica lor superioară (*ta wâl* şi *tafliâm*) un vestit *hadâth* al Profetului: „Coranul are o aparenţă exterioară şi o profunzime ascunsă, un sens exoteric şi un sens esoteric; la rândul său, acest sens esoteric conţine un sens esoteric; şi aşa mai departe, până la şapte sensuri esoterice (Şapte profunzimi ale profunzimii ascunse)". Aceste sensuri vor fi la misticii musulmani tot atâtea stadii (*maqâmat*) ale evoluţiei spirituale până la adevărul ultim (*Haqâqa*) găsit în sine (enstază) dar în acelaşi timp dincolo de orice realitate contingenţă (extaz).

2. Termenul vine din arabul *merâbet* care desemna la început pe soldaţii mănăstirilor fortificate (*ribât*) din Africa de Nord. Viaţa cazonă cuprindea şi numerease exerciţii de pietate care, după terminarea războiului sfânt, au devenit primordiale, transformând fortul în mănăstire şi pe soldaţi în credincioşi fervenţi. Se produce astfel o modificare a termenului, marabut desemnând de acum pe sfinţii din aceste regiuni, laolaltă cu mormintele lor, dar nu de puţine

ori sacralizarea se extindea chiar şi asupra obiectelor pe care le-au atins în timpul vieţii (animale, pietre, locuinţe, etc.). Acest cult exagerat al sfinţilor – integraţi sau nu în ordine sufite – care antrena adesea mari mişcări de fervoare populară, nu era însă pe placul ulemalelor care au încercat prin orice mijloace să îl elimine, considerând că el este o intruziune a superstiţiilor străine de litera Coranului, şi chiar a elementelor din epoca păgână, preislamică (*jâhilâya*) respinse de Muhammad. De asemenea marabutismul nu este agreat nici de mişcările reformatoare islamice (atât de cele tradiţionaliste cât şi de cele cu caracter progresist).

3. Wahhabismul este o mişcare reformatoare apărută în epoca modernă în Arabia Centrală şi care încearcă să restaureze doctrina islamică originară, purificată de toate adaosurile străine filonului coranic.

Întemeietorul mişcării a fost Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhâb, născut în 1703 în regiunea Nedjad din Peninsula Arabică. După o lungă călătorie de studii prin toată lumea islamică, el revine în Arabia şi începe să predice. Întâlneşte pe emirul de Dar ăya, Muhammad ibn să-ud, cu care face un pact (*bai a*) prin care-şi jurau credinţă reciprocă în încercarea de a face să domnească cuvântul lui Dumnezeu. Prin aceasta s-au pus bazele unei teocraţii şi s-a fondat statul wahhabit Al-Wahhâb moare în 1792 dar opera sa de cuceriri politice şi convertiri religioase din Arabia a fost continuată de fiii şi discipolii săi.

Scopul mişcării era atât politic cât şi religios. În condiţiile în care Imperiul Otoman intrase în decadenţă iar shăismul cunoştea în Persia şi Irak o mare dezvoltare, Wahhâb şi-a propus să construiască un stat sunnit, care să ocupe toate ţările arabe. Doctrina sa, care continuă demersurile teologilor medievali zlbn Taimmâya şi Ibn al-Qaiyâm, urmărea revenirea la puritatea Islamului din perioada Profetului şi eliminarea adaosurilor ulterioare, datorate unor tradiţii locale (cultul şi invocarea sfinţilor, pelerinajele la mormintele lor, utilizarea mătăniilor etc.).

El atacă atât sectele ne-sunnite (kharijiţi, shfiţi) cât şi unele elemente din interiorul sunnismului: *kalâm*-ul (teologia dialectică), sufismul şi confreriile, ba chiar şcolile juridice tradiţionale.

După perioade de glorii şi decăderi a mişcării, Abdel Aziz Ibn să-ud (1880 – 1953) cucereşte aproape toată Arabia, inclusiv Mekka (1924 – alungând pe sharifii haşemiţi care o conduceau din epoca Profetului) şi se proclamă în 1932 rege al regatului Arabia Saudită, întemeind dinastia Saudită care conduce şi astăzi ţara. Wahhabismul a rămas în continuare doctrina oficială; mai mult, ea se încearcă a fi implantată în întreaga lume islamică, mai ales prin numeroasele organizaţii panislamice coordonate de Arabia Saudită.

4. Iată prologul acestei opere: „Or, acel *shaykh* avea o fată, o adolescentă zveltă care înlănţuia privirile oricui o vedea, a cărei singură prezenţă era podoaba adunărilor şi uimea până la stupoare pe oricine o contempla. Numele său era Nizham (Armonia) şi era supranumită „Ochiul Soarelui şi al Frumuseţii" *Cayn* al-*Shams wa l-Bahar*). Învăţată şi pioasă, având experienţa vieţii spirituale şi mistice, ea personifica venerabila vechime a întregului Pământ Sfânt şi tinereţea inocentă a marii cetăţi fidele Profetului. Magia privirii, graţia conversaţiei sale, erau de o asemenea încântare încât, dacă i se întâmpla să fie prolixă, cuvântul său curgea ca un izvor; concisă, era o minune de elocinţă; vorbăreaţă, era clară şi transparentă… Dacă nu ar exista suflete meschine, predispuse la vorbe rele şi gata de scandal, aş comenta aici frumuseţile cu care Dumnezeu a înzestrat-o la trup, şi în aceeaşi măsură la suflet, care îi era o grădină de generozitate…

Pe vremea când o frecventam, observam cu atenţie nobilele daruri care-i împodobeau persoana, pe lângă ceea ce-i adăuga societatea mătuşii şi a tatălui ei. Astfel că am luat-o ca tip de inspiraţie a poemelor conţinute în prezenta carte şi care sunt poeme de iubire, compuse din fraze elegante şi blânde, cu toate că nu am reuşit să exprim nici

măcar o parte din emoţia pe care sufletul meu o încerca şi pe care frecventarea acestei tinere fete o trezea în inima mea, din generoasa iubire pe care o resimţeam, nici din amintirea lăsată în memoria mea de prietenia sa constantă, nici din ceea ce erau graţia spiritului său şi pudoarea umbletului ei, de vreme ce ea este obiectul Căutării mele şi a speranţei mele, fecioara Prea-Curată (al-*Adhră al-batul*). Totuşi, am reuşit să pun în versuri unele gânduri ale nostalgiei mele, oferite aici ca daruri şi ca obiecte de preţ. Mi-am lăsat sufletul îndrăgostit să se exprime limpede, am vrut să sugerez ce profund ataşament am încercat, cât de profundă preocuparea care m-a zbuciumat în acel timp acum trecut, şi câtă părere de rău mă mai străbate încă la amintirea nobilei prezenţe a acestei tinere fete". (în H. Corbin, *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, 1977, pp. 110 – 111)

5. „Noi am reprezentat toate aceste cunoştinţe mistice sub chipul lui Nizham, fiica *shaykh-ului* nostru, Fecioara Prea-Curată". (H. Corbin, op. cit., p.254)

6. Femeia apare, în tradiţia spirituală islamică – şi nu numai, într-o dublă formă: în primul rând ea este frumuseţea sensibilă, întruparea magiei formelor exterioare, a exotericului (*zâhir*), cea care atrage spre nefiinţa devenirii, de vreme ce e doar o pură aparenţă; în acest sens, cum spuneau medievalii „femeia este principalul obstacol în calea desăvârşirii bărbatului" Totodată însă, există un feminin esoteric, conceput ca şi ipostază a unor esenţe transcendente (frumuseţe, înţelepciune) receptate prin medierea acestui suport ontologic printr-o contemplaţie ce depăşeşte sensibilul pentru a nu mai percepe decât inteligibilul pur. Aşa se explică, de exemplu, atitudinea ambivalentă a marelui mistic sufit Sană î, misogin renumit, care îi reproşa unui discipol, ce venise să-i ceară consimţământul de căsătorie, prin cuvintele: „Cum poţi tu, un aproape nimic, să te însoţeşti cu un nimic?" dar care, pe de altă parte, făcea

dintr-o „Madonna Intelligenza” angelică un ghid al pelerinului pe calea mistică.

CAP. V

1. Termenul se poate traduce prin „forţă benefică de origine divină”: Dumnezeu poate să depună o emanaţie în persoana profeţilor şi a sfinţilor săi; în special Muhammad şi descendenţii săi sunt înzestraţi cu o astfel de putere. La rândul lor, aceste persoane sacre pot comunica oamenilor obişnuiţi efluviile potenţialului lor harismatic, în timpul vieţii sau chiar şi după moarte, şi în diferite moduri. Totuşi, în anumite cazuri, Dumnezeu îşi poate retrage baraka dintr-o persoană sau dintr-o comunitate.

2. Dar, deja Rabfa (m. 801) avea să-şi respingă pretendenţii la mâna ei prin cuvintele: „Legătura căsătoriei este pentru cei care au o existenţă fenomenală. În cazul meu această existenţă e absentă. Căci am încetat de a exista şi sunt moartă pentru eu. Exist în Dumnezeu şi sunt cu totul a Lui. Trăiesc în umbra poruncii Sale. De la El trebuie cerut contractul de căsătorie nu de la mine”.

3. Iată ce spune marele mistic Djamî (1414 – 1495): „Termenul *Wilāyat* derivă din cuvântul *walî* (= prieten al lui Dumnezeu, Sfânt) şi se împarte în două: 1. *Wilāyat îmmah* «sfinţenia universală» şi 2. *Wilāyat khâssah* «sfinţenia însuşită». Sfinţenia universală e comună tuturor credincioşilor. Dumnezeu cel Prea-înaltul a spus: «Aliah e Prietenul (*Walî*) tuturor celor ce-şi mărturisesc credinţa. El îi scoate din întuneric la lumi Aă» (Coran, II, 258). Sfinţenia însuşită aparţine, între cei care urmează Calea mistică, îndeosebi acelora imiţi cu Dumnezeu. Ea constă în estomparea (sau „absorbirea”) slujitorului în faţa lui *Haqq* (Dumnezeu, Realitatea divină) şi în veşnicia sa prin Acela. Deci *walî* se topeşte în Dumnezeu şi veşnicie cu ajutorul Lui.

Or, abandonul total (*fana*) este sfârşitul «călătoriei» spre Dumnezeu, în timp ce veşnicia (*bacă*) este începutul ei în Dumnezeu. Înaintarea spre Dumnezeu ar fi atinsă când deşertul existenţei a fost străbătut în întregime cu

paşii sincerităţii. Înaintarea în Dumnezeu s-ar realiza în clipa când slujitorul, după absorbirea sa totală, dobândeşte o existenţă şi o esenţă purificate de mizeriile lumii efemere; totul în scopul ca servitorul să progreseze într-un univers unde încearcă să-şi asimileze atributele divine şi să fie asemenea cu virtuţile lui Dumnezeu. Abu' Alt Djuzdjânî – mila Domnului să fie cu el! – a spus: «Walî e cel ce se absoarbe în propria stare şi se eternizează în viziunea sa a lui Dumnezeu; nu-l mai interesează persoana sa de aici, de jos, şi nu-şi găseşte pacea în nimic din ceea ce nu-i Dumnezeu». Ibrâhâm Adham – mila Domnului să fie cu el! – a întrebat pe cineva dacă ar vrea să fie un walî al lui Dumnezeu. Omul a răspuns afirmativ. Atunci Ibrâhâm i-a recomandat «Nu dori nimic din această lume şi din cealaltă; desprinde-te de tine pentru a te lega de Dumnezeul Prea-înalt şi îndreaptă-ţi inima spre El. Când vei reuşi toate acestea, vei fi un *walî*»". (LIAbd al-Rahmân Djamî, *Nafahât al-uns*, în Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, Ed. Amarcord, 1998, p.323).

4. De fapt, aceşti *abdâl*, în număr de patruzeci, ocupă al cincilea loc în ierarhia sfinţilor, potrivit clasificărilor sufite. Ei sunt precedaţi de Marele Maestru (Kuth); 2) de cei doi asistenţi ai acestuia (*al-imâmân*); 3) cei cinci „stâlpi" (*al-awtât*); 4) cei şapte „incomparabili" (*al-afrâd*). După *abdâl* urmează: 6) cei şaizeci şi şase de „preferaţi" (*al-nudjabă*); *7) cei* 300 de „conducători" (*al-nubakă*); 8) „trupele" (*al – aşa'ib*), în număr de 500; 9) „înţelepţii" sau „unicii" (*al-hukantă*), în număr nelimitat; 10) „ucenicii" (*al-radjabiyyun*). La dispariţia unuia, el este înlocuit cu cineva din clasa imediat inferioară. Sfinţii din clasele superioare sunt necunoscut! de mase, ei sunt acei „sfinţi ascunşi" (*ridjâl al-ghayb*) care participă, prin puternica lor influenţă, la menţinerea armoniei universale.

5. Numită şi tradiţia sfântă sau divină (*hadâth ilâni*), este diferită de *hadâth nabawî* cea care cuprinde cuvintele Profetului. Ea diferă şi de Coran, considerat ca mesaj

inimitabil, transmis prin intermediul Îngerului Gabriel şi a cărui recitare în timpul rugăciunii (*şalat*) necesită purificare. O relatare, care nu este unanim admisă, afirmă că Dumnezeu a revelat aceste tradiţii Profetului în timpul ascensiunii celeste a acestuia (*Mi raj*). Cuvintele nu ar fi exact cele pe care le-a folosit Dumnezeu, dar au acelaşi sens; ele nu pot fi folosite în rugăciuni şi pronunţarea lor nu necesită purificări ritualice. Ele ar mai fi provenit şi prin inspiraţie (*ilhâm*) sau în vis; în acest sens, se pot găsi aici multe echivalenţe cu tradiţiile biblice.

6. Un *hadâth*, transmis de Abu Hurayra, afirmă: „lui Dumnezeu îi aparţin 99 de Nume, o sută fără unu; căci El, Imparul (= Unicul) iubeşte (să fie desemnat prin aceste Nume enumerate) unu câte unu; oricine cunoaşte cele 99 de Nume intră în Paradis” Astfel că recitarea meditativă a acestor Nume devine una dintre cele mai aplicate practici în Islam. Ele au dat naştere la două mari probleme: 1) Numele sunt eterne – teză ash’antă, opusă tezei mu’tazilite care le consideră ca fiind contingente; 2) şcolile juridice hanafită şi maturâdită afirmă că ele sunt egale ca importanţă, pe când ash’arismul (şcoala teologului al-Ash arî – m. 935) crede că între ele există o ierarhie, în care Numele prim este Allah. Sufiţii afirmă însă că mai există un alt Nume, cunoscut doar de iniţia şi, sau, mai mult, un Nume inefabil, pe care numai experienţa mistică îl poate conştientiza.

7 Misticii sufiţi consideră că dhikr pune pe credincios în legătură directă cu lumile *Cfilam*) lui Allāh. Astfel, *dhikr* al limbii eliberează armonia realizată între microcosmos şi macrocosmos şi face să se intre în *filam al-djabarut*, lumea Atotputerniciei divine. Etapele următoare conduc la *filam al-malakut*, lumea substanţelor angelice, şi chiar la *filam allâhut*, lumea Esenţei divine, a transcendenţei divine pure: „dacă tu menţionezi cu intimul (*sirr*) tău, menţionează cu tine Tronul şi toate lumile tale, până ce Menţionarea (*dhikr*) se uneşte cu Esenţa (*dhât*) divină” (Ibn Aţă Allah, *Miftân al-Falân*, 7).

8. Se pot distinge în tehnica rugăciunii dhikr trei mari etape:

1) Dhikr al limbii cu „intenţie a inimii” sau „*dhikr* pur al limbii”; acesta este însă „golit de orice fruct” (Bâsh Târziu). El are două stadii: în primul este vorba de o recitare cu efort voluntar, pentru a „plasa în inimă” Numele divine, urmând modurile precise de pronunţie vocală şi de poziţii fizice învăţate; în al doilea stadiu, recitarea se face fără efort, fără să se mai mişte limba. În această etapă, rămân încă prezente subiectul care e prezent de experienţa sa, starea de conştiinţă şi obiectul menţionat (Numele divin). Stadiul „fără efort” corespunde stării dhârană din yoga, adică „fixarea” activităţii mentale.

2) *Dhikr* al inimii, care are şi el două stadii: cu efort – adică cu voinţa ascunsă de a „menţine formula”, şi rezultă ca o durere resimţită în inima fizică; şi fără efort, în care prezenţa divină exprimată de Nume se exprimă printr-un fel de rezonanţă a formulei cu bătăile inimii fizice şi cu pulsul sângelui în artere şi vene, fără nicio pronunţare, nici chiar mentală, a cuvintelor, dar în care cuvintele curg. Aici se opreşte analiza lui al-Ghazâlî, iar starea corespunde cu stadiul yoghin de *dhyfina*, meditaţie. Unii sufiţi însă (în special Ibn’ Aţă Allah) vorbesc şi de un al treilea stadiu:

3) *Dhikr* al „intimului” (*sirr*). Dacă inima (*qalb*) era pentru misticii musulmani locul „ştiinţei lucrurilor divine”, în schimb „intimul” (*sirr*) „substanţă mai subtilă decât spiritul, ruh” va fi locul „vederii” (*mushâhada*) lor. Este locul unde se realizează *tawhid*, afirmarea Unităţii divine şi unificarea sinelui cu Dumnezeu. În acest caz dispar conştiinţa misticului, *dhikr* şi obiectul însuşi al dhikr; orice dualitate ontologică sau epistemică se elimină, pentru a nu mai exista decât unitatea deplină. Există şi aici două stadii: anihilarea atât a *dhikr* cât şi a obiectului menţionării sale – spre Dumnezeu, şi anihilarea anihilării – în Dumnezeu. Echivalentele indiene ale acestor stadii ar fi „*samādhi* (enstază) cu suport” şi „*samādhi* fără suport”.

9. Dhu’l nun Misrî este primul care face distincţia

între stări (*ahwâl*) şi etape sau staţii (makâmât); mai apoi această doctrină va fi larg elaborată de Muhâsibî. Însufism, termenul de stare (*hal*) se referă la actualizarea unei „întâlniri" (*wadid*) divine, punctul de echilibru al sufletului în starea de achiziţie a acestei întâlniri. Este vorba deci, de o situaţie de actualizare, de un punct de echilibru în care nu mai există succesiune temporală, şi totodată de o „întâlnire" operată de o acţiune a divinului în om.

Etapele (*makâmât*) sunt „locuri", staţii progresive pe care sufletul trebuie să le atingă în căutarea sa de Dumnezeu. Atât *ahwâl* cât şi *makâmât* apar însă ca două tipuri de stări spirituale, în care primele sunt primite iar celelalte dobândite; dar în general, în manualele sufite, etapele precedă stările. *Ahwâl* sunt discontinue, există o succesiune sau o alternanţă a acestora, căci prezenţa unei stări (*hal*) în suflet exclude o alta, acesta fiind invadat în întregime de plenitudinea existenţială a sentimentului. În schimb, atingerea unei etape (*makâm*) noi nu înseamnă distrugerea celei precedente. Exemple de etape sunt căinţa, asceza, sărăcia, umilinţa, frica de Dumnezeu, pietatea, sinceritatea – ele se succed urmând o ordine progresivă în funcţie de importanţa acordată de diferite şcoli. Stările se prezintă adesea în cupluri de opoziţie complementare: restrângere şi dilatare a inimii (*kabd* şi *bast*); absenţă şi prezenţă (*ghayba* şi *shuhud*); anihilare şi dăinuire în Dumnezeu (*fană* şi *bakă*), etc.

Uneori, se poate ajunge la o identificare între stări şi etape: ceea ce a fost primit ca *hal* prin graţia divină poate deveni *makâm* prin stăruinţă şi înaintare spirituală: „Dacă *hâl* durează, el devine o posesiune (*milk*) şi se cheamă deci *makâm*. *Ahwâl* sunt date, *makâmât* dobândite; *ahwâl* vin din datul lui Dumnezeu, *makâmât* sunt produse de zelul celui care perseverează în efort" (al-Djurdjânî, *Ta râfât*). Al-Hudiwârî afirma că „*hâl* (trecătoare) a sfântului este *makâm* (permanentă) a profetului" (Kashi al-Mahdjub).

10. „Din clipa în care vii spre existenţă în lumea aceasta, o scară este ridicată înaintea ta ca să te poţi

salva" afirmă Jalaluddin Rumi. Căci, după ce la început omul a fost mineral, apoi plantă şi animal, şi după ce a ajuns om „înzestrat cu cunoaştere, gândire, credinţă", el va deveni înger şi va locui în Ceruri. Dar cei aleşi pot merge însă şi mai departe: „Depăşeşte chiar şi condiţia îngerească, pătrunde în acest ocean (al Unităţii divine), pentru ca stropul tău de apă să devină mare întinsă". (Dâwân-IShams-ITabrâz, ÎI", în Eva de Vitray-Meyerovitch, *Odes mystiques*, Paris, 1973, p.88 – 88)

11. Atât secta Qalandarî cât şi Malâmati par să fie influenţate de buddhism (în variantele Mahâyâna şi Sangha) şi de hinduism, în special în ceea ce priveşte modul ostentativ de viaţă şi respingerea condiţiei umane contingente. Deşi apare în sec.al XI-lea în Khorâsân şi Turkenstan, mişcarea începe să capete amploare mai ales după sec. al XIII-lea, epocă în care se evidenţiază Djamâl al-dân al-Sâwî (m.1232), atât prin faptul că oferă o sistematizare doctrinară cât şi prin comportamentul său extravagant ce atrăgea numeroşi admiratori. Din vremea sa, secta a primit şi numele de *Djawlakiyya* (din persanul *djawlakh* – pânză de sac – cu referire fără îndoială la veşmântul purtat de membrii săi), ea a pătruns în Anatolia, Egipt şi chiar până în Maghreb şi India. Datorită atitudinii lor sfidătoare, aceşti asceţi au iritat uneori autorităţile politice, care au încercat să-i oblige la un comportament normal, aşa cum a făcut, de exemplu, sultanul mameluc al-Malik al-Nâşir (sec. XIV) cu Qalandarii din Siria şi Egipt.

CAP. VI

1. În general, majoritatea teoreticienilor musulmani disting trei tipuri sau grade ascendente de iubire *Cishk*, *hibb*): iubirea naturală (*muhabba tabă iyya*), iubirea spirituală sau intelectuală (hibb ruhânî sau hibb akliyya) şi iubirea divină (*hibb itâhiyyay Toate* fiinţele naturale sunt mişcate de dorinţa de a se ridica spre un grad de fiinţă superior, şi acest dinamism care străbate întreg universul este *ishk* universală. Apărută între fiinţele umane, afecţiunea se concretizează în iubirepasiune, cea care vine

să posede şi care caută satisfacerea propriilor dorinţe. Este iubirea carnală, fizică, în care nu se presupune nicio raportare la un plan spiritual, şi „aceasta este din păcate”, spune Ibn Arabi, „modul în care cea mai mare parte a oamenilor de astăzi înţeleg iubirea”.

Eliberată de constrângerile trupeşti, această pasiune se sublimează într-o atitudine de adoraţie, într-o stare de servitute spirituală faţă de o personalitate feminină idealizată. Se produce astfel o „inversiune semantică” a termenilor: departe de a o considera o dereglare mentală (*ikhtilat*) adepţii acestei atitudini consideră că stimularea dorinţei fizice fără satisfacerea ei, şi transfigurarea erosului într-o contemplaţie beatifică a unei esenţe feminine care transcende planul sensibil, este poziţionarea cu adevărat autentică, pe când folosirea femeii doar ca receptacul fizic al unei dorinţe carnale reprezintă o decădere ontologică.

Această temă islamică a fost preluată de Occident; alături de alte câteva teme din sufismul andaluz ea a dat naştere acelui fenomen numit amour courtois ai cărui reprezentanţi de seamă sunt trubadurii şi gruparea esoterică Fideli d’Amore din care se pare că făcea parte şi Dante. În filosofia elenizantă (*falsâfah*), *ishk* capătă un caracter intelectual, devine tensiune lucidă, metodică şi voluntară spre fericirea supremă, care este identificată, în veche tradiţie a filosofiei greceşti, cu Binele pur (al-*Khayr al-mahd*). Astfel că cu cât înţeleptul – eliberat de iluziile cunoaşterii sensibile, înaintează în căutarea lui Unul-Adevăr cu atât simte crescând în el bucuria inefabilă, plăcerea absolută care rezultă din contemplarea (*mushâhada*) perfecţiunii şi a frumuseţii Fiinţei necesare (*Wadjib* al-*Wudjud*).

În sfârşit, pentru sufiţi, iubirea divină (*hibb ilăhiyya*) desemnează atât iubirea Creatorului pentru creatura în care el se creează cât şi iubirea acestei creaturi pentru Creatorul său, nefiind deci altceva decât dorinţa lui Dumnezeu revelată în creatură şi aspirând să revină la ea

însăşi. Această „dorinţă esenţială” devine o exigenţă absolută a sufitului; ea se intensifică pe măsură ce se actualizează reciprocitatea relaţiei dintre iubitor şi Iubit: „(…) toate fiinţele iubesc Binele absolut cu o iubire înnăscută şi Binele absolut se manifestă iubitorului său, numai că fiinţele primesc această manifestare şi intră în contact cu ea în mod diferit. Gradul maxim al apropierii de El este primirea manifestării Lui cu adevărat, adică în modul cel mai deplin cu putinţă, aceasta fiind ceea ce sufismul numeşte «unirea» (*ittihâd*)” (Avicenna, *Risala fi l-ishk*). 2. Clipa (*Wakt*) transcende timpul măsurat şi măsurabil, este momentul în care contrariile se unesc prin experienţa extazului (*wadid*) unde „clipa întâlnirii” corespunde cu „clipa absenţei” (*fakd*). Există o întreagă linie sufită care cultivă o „spiritualitate a clipei” dar, în general, calea mistică în ansamblul ei presupune ca unul dintre rezultatele urcuşului spiritual această ruptură cu temporalitatea şi plasarea în eternitate. *Wakt* se analizează în corelaţie cu *hal* (stare): actualizarea stării este cea care permite să nu se piardă clipa, şi datorită clipei starea primită se actualizează în suflet. *Hal* desemnează obiectul dorinţei (*murâd*) şi wakt gradul de introspecţie atins de cel care doreşte (*murâd*).

Bibliografie sumară

Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, prezentate traduse de Michel Chodkiewicz, Paris, Seuil, 1982.

Anawati G.C. et Louis Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968.

Arberry A.J., *An Introduction to the history of Sufism*, London, 1942.

Arnaldez Roger, *Hallâj ou la religion de la Croix*, Paris, Pion, 1964.

Asin Palacios Miguel, El *Islam Christianizado*, Madrid, 1931; trad. franc, de B. Dubant, Paris, Tredaniel, 1982.

Attar Farid ud-Din, *Le langage des oiseaux*, trad. de M. Garcin de Tassy, Paris, Imprimerie Impériale, 1863.

— *Le livre divin*, trad. de Fuad Rouhani, Paris, Albin Michel.
1961.
— *Le mémorial des saints*, trad. de A. Pavet de Courteille, Paris.
Seuü, 1976.
— *Le livre de L épreuve*, trad. de Isabelle de Gas tines, Paris.
Fayard, 1981.
Avicenne, *Livre des définitions*, trad. Şi note de A.M. Goichon, Paris – Le Caire, Vrin, 1963.
— *Le livre de science*, trad. de Mohammad Achena et Henri
Massé, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
— *Le récit visionnaire*, trad. et présentation par Henry Corbin.
2 vol., Paris, Maisonneuve, 1954.
Berque Jacques, *Un mystique moderniste*, Alger, Société historique, 1936.
Burckhardt Titus, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, Dervy, 1969.
Chevalier Jean, *Le soufisme dans la tradition de rislam*, Paris, Retz, 1974.
Coran, trad. de Régis Blachére, Paris, Maisonneuve, 1957.
— Trad. de Denise Masson, Paris, Pléiade, 1970.
— Trad. eu note istorice şi doctrinale, de şi Boubakeur
Hanza, Paris, Fayard, 1972.
Corbin Henry, *La philosophie islamique*, în *Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade, 11 et III, Paris, 1979.
— *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, Gallimard, 1971.
— *Face de Dieu, face de l'homme*, Paris, Flammarion, 1983.
De Jong F., *Historical study în organizaţional dimensions of Islande mysticism*, Leiden, Brill, 1978.

Dermenghem Emilie, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris, Seuil, 1953.

— *Vies des saints musulmans*, Alger, Baconnir, s.d.

— *Les plus beaux textes arabes*, Paris, La Colombe, 1951.

Djalal Od – Din Rûmi, *Ode mystiques*, trad. de Eva de Vitray Meyerovitch şi Mohammad Mokri, Paris, Klincksieck, 1973.

— *Le livre du dedans*, trad. de Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1975.

Frank Hermann, *Erkenninis des Sufismus nach Ibn Kaldûn*, Leipzig, Drugulin, 1884.

Gardet Louis et Anawati M.-M., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1970.

— *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951.

— *Les hommes de l'Islam*, Paris, Hachette, 1977.

Ghaffary (Emil E.), *L'univers paradisiaque des soufis persans*, Téhéran-Paris, Klincksieck, 1965.

Ghazâli, *O jeune homme*, trad. Şi introd. de Toufic Sabbagh, Beyrouth, 1951.

— *Critère de l'action*, trad. de Hokmat Hachem, Paris, Maisonneuve, 1945.

Vivication des sciences de la foi, analizată de G.H. Bousquet, Alger-Paris, Maisonneuve, 1955.

Gillis Charles-André, *La doctrine initiatique du pèlerinage*, Paris, I? Oeuvre, 1982.

Hallâj, *Dâwân*, ed. şi trad. de Louis Massignon, Paris, Cahiers du Sud, 1955.

Huj wiri, *Kashf Al – Mahjub*, trad. engleză de R.A. Nicholson, London, 1936.

Ruzbehan (Baquli de Shiraz), *Le jasmin des fidèles d'amour*, introducere şi trad. parţială de Henry Corbin, Téhéran, 1958.

Ibn Arabi, *Sufis of Andalouisia*, trad. engleză de R.W.J. Austin, London, 1971.

— *La sagesse des Prophètes*, trad. franc, parţială de Titus Burckhardt, Paris, Albin Michel, 1955.

Ibn al Rândh Omar, *Éloge du vin*, trad. de E. Dermenghem, Paris, Vega, 1931.

Iqbal Mohammad, *Le livre de l'éternité*, trad. de E. Meyerovitch şi Mohammad Mokri, Paris, Albin Michel, 1962.

Lings Martin, *Un saint musulman du XX siècle*, Paris, Ed. Traditionnelles, 1967.

Massignon Louis, *La passion d'Al-Hosayn Ibn Mansûr*, *2* vol., Paris, Desclée de Brouwer, 1937 – 1938; ed. revăzută şi completată în 4 vol., Paris, Gallimard, 1975.

— *Essai sur les origines du lexigue technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968.

— *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Geuthner, 1929.

Mole Marijan, *Les mystiques musulmans*, Paris, Puf, 1965.

Nicholson R.A., *Studies în islamic Mysticism*, Cambridge, University Press, 1921.

— *The Mathnawi ofjallal* ud-*Din Rumi*, trad. Şi comentarii.

8 vol., London, Luzac, 1925 – 1937.

— *The mistics of Islam*, London, Routledge and Kegan, 1963.

Nwyia Paul, *Ibn Aţă Allah*, Beyrouth, Librairie Orientale, 1972.

— *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar-El-Machraq, 1970.

Schimmel Annemarie, *Mystical dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, 1975.

Sohvardi, *T Archange empourpré* (*quinze traités et récits mystiques*), trad. de Henry Corbin, Paris, Fayard, 1976.

Sourdel Dominique, *ITslam*, Paris, PUF, 1968.

Trimingham J. Spencer, *The Sufi orders Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Vitray-Meyerovitch (Eva de.), *Mystique et poésie en Islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

— *Rûmi et le soufisme*, Paris, Seuil, 1977.
— *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad, 1978.
Younous Emré, *Le divan*, trad. de Yves Régnier, Gallimard, Paris, 1963.

Cuprins

CAP.I: ORIGINILE SUFISMULUI
1. Sensul multiplu al cuvântului 7
2. O cunoaştere prin experienţă 10
3. O situaţie conflictuală 12
4. Ruptura cu evreii şi creştinii 14
5. Rădăcinile coranice 16
6. Cadrul cultural 21
CAP. Îi EXPANSIUNE: PRECURSORI ŞI FONDATORI
1. Primii mărturisitori 25
2. Hasan Basrî, ofiţerul convertit 27
3. Rabi a, Maria-Magdalena a Islamului 29
4. Dhâi Nân, vizionarul Paradisului 31
5. Ibn Adham, primul mistic musulman din Iran 32
6. Ibn Karrâm, fondator al unei confrerii spirituale 33
7. Mohâsibi, maestru al şcolii din Bagdad 35
8. Bistâmi, sau beţia de Dumnezeu 38
9. Tostari, simţirea prezenţei lui Dumnezeu 41
10. Jonayd, fidelitatea faţă de angajamentul primordial 43
11. Hallâj, martirul torturat 45
CAP. III: STRĂLUCIRE: VÂRSTA DE AUR (SECOLELE AL XII-LEA şi AL XIII-LEA)
1. Conflictul şi simbioza culturilor 50
2. Sohrawardi, sau marşul spre lumină 57
3. Attar, farmacistul cuprins de mistică 60
4. Ibn al Faridh, beţia de Dumnezeu 63
5. Ibn Arabi, „marele maestru" al esoterismului 65
6. Jalaluddin Râmi, „Maestru nostru preaiubit" 70
CAP. IV: ORGANIZARE: CONFRERIILE
1. Cei trei stâlpi 75
2. Trei mari perioade 77
3. Diversitatea confreriilor 81

4. Persecuţii 84
5. Exemple de continuitate 86
6. Tipurile moderne: în Africa 90
7. Asia centrală şi meridională 94
8. Rolul femeilor 98
CAP.V: ITINERARIU: FORMAREA SPIRITUALĂ
1. Maestrul 102
2. O ierarhie iniţiatică 105
3. Fundamentul credinţei 109
4. Edificiul virtuţilor 110
5. Rugăciunea 112
6. „Dhikr” 115
7. „Sâma” 115
8. Singurătate şi pelerinaje 117
9. Stări şi etape 119
10. Cei marginalizaţi 120
CAP. VI: REALIZARE: UNIUNE A TRANSFORMATOARE
1. Unde începe mistica? 123
2. Graţia 124
3. Harisme şi miracole 125
4. Extazul 126
5. Transfigurarea 128
6. Dilema iubirii 129
7. Transparenţa lui Dumnezeu 132
8. Clipa privilegiată 133
9. „Există altceva” 133
10. În concluzie: sufismul şi lumea de astăzi 136
NOTE 141

9. Stări şi etape.

— Autorii sufiţi au obiceiul să distingă, în ascensiunea mistică, stările de etape9. Primele se datorează unor daruri particulare şi efemere ale lui Dumnezeu, echivalând cu ceea ce teologia creştină ar numi graţii actuale; ultimele ar marca mai degrabă câştigurile progresive şi durabile datorate eforturilor personale ale ascetului. Complementare, ele schiţează o „scară a

perfecţiunii” (su/m/e) 10. Unii mistici, arzând etapele, sunt favorizaţi de atâtea graţii încât ei ajung la iluminare (*Wilâya*), se poate spune, fără efort. Dar această sfinţenie, care purcede dintr-o alegere divină privilegiată, rămâne oarecum personală şi secretă. Ea nu caracterizează calea sufită, care apelează la efortul metodic (*tasawwuf*), pentru a ajunge fără îndoială la acelaşi rezultat. Unii sunt aleşi